LIBRARY
PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
APR 6 1965

VOX EVANGELII

Vol. III

MCMLX

ANUARIO DE LA

FACULTAD LUTERANA DE TEOLOGIA

Este libro se terminó de imprimir
En el mes de Abril de 1960 en los Talleres
Gráficos de la IMPRENTA DANUBIO S. R. L.,
Balcarce 605, Buenos Aires, Rep. Argentina.
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.

VOX EVANGELII

ANUARIO DE LA FACULTAD LUTERANA
DE TEOLOGIA

Editor
JOSE H. DEIBERT

BUENOS AIRES
1960

v.3
1960

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/vox-evangelii_1960

CONTENIDO

Prólogo, por José H. Deibert 7

Un Tema Hermenéutico. Reflexiones sobre traducción de obras alemanas, por Rodolfo Obermüller 11

Israel Antiguo y la Filosofía de la Historia, por Henry S. Gehman 25

La Ley Natural en el Antiguo Testamento, por Henry S. Gehman 45

El Lugar de la Ley en la Teología Luterana Actual, por Inge Löfström 63

La Ordenación según Lutero y los Reformadores Luteranos, por Harding Meyer 85

La Diferencia entre la Justicia del Mundo y la de Cristo, por Felipe Melanchthon. Introducción y traducción, por Carlos Witthaus 103

Música Luterana, por José H. Deibert 117

La Religión de Tomás Jefferson, por José H. Deibert 129

354512

PRÓLOGO

Nos es grato poder ofrecer a nuestros lectores este tercer número del anuario de la Facultad Luterana de Teología, y cuya preparación tuvo que ser llevada a cabo durante la ausencia del editor titular, Rvdo. Béla Leskó, D.D., rector de la Facultad.

El primer artículo, escrito por el Prof. Rodolfo Obermüller, suscitará con toda seguridad el interés de cuantos se dediquen a plasmar los conceptos de la teología evangélica a la lengua española. No es necesario presentar al Dr. Enrique S. Gehman, autor de los dos escritos siguientes, dado que figuraba entre los colaboradores del número anterior. En el año pasado hemos tenido el honor de contar por segunda vez cn el Dr. Gehman como profesor visitante en nuestra institución.

Otro profesor visitante del año pasado, el Rvdo. Inge Löfström, Domkyrkokomminister, es el autor de un ensayo acerca de la ley natural en la teología luterana.

El Dr. Harding Meyer es profesor de dogmática de la Escola de Teología en São Leopoldo, Brasil. En el mes de octubre de 1959, el cuerpo docente de José C. Paz visitó esa escuela hermana. Una de las conferencias pronunciadas por el Dr. Meyer en el curso de dicha visita es la que reproducimos en este número del anuario. Las restantes aparecerán oportunamente en la revista "Ekklesia".

Con motivo del 400º aniversario de la muerte de Melanchthon, acaecida el 16 de abril de 1560, El Prof. Carlos Witthaus ofrece la traducción de un escrito de ese reformador con introducción.

El ensayo "Música Luterana" sólo intenta dar expresión al pensamiento del autor, sin pretender fijar la posición de la Iglesia Luterana. La nota sobre Tomás Jefferson se incluye debido al hecho de que aun hoy, en la realidad de nuestros días y en medio de las catástrofes del presente y del pasado cercano, existen muchas personas que continúan aferrándose a filosofías optimistas muy parecidas.

José H. Deibert

UN TEMA HERMENÉUTICO

Reflexiones sobre traducción de obras teológicas alemanas.

Ponencia presentada a la XX. Asamblea Ordinaria del Sínodo Evangélico Alemán del Río de la Plata (17.7.1959)

Prof. Rodolfo Obermüller

¿Hasta dónde la lengua española es capaz de absorber y comunicar el mensaje del Evangelio y la plenitud de la salvación en Jesucristo? He aquí el problema. ¿Cada uno de los mil idiomas que se hallan en la tierra es receptivo con respecto al Evangelio? Esto no es un hecho que se sobreentiende sino una pregunta que se impone a todo misionero [1]. Cuando éste intenta decir que Dios amó al mundo y, la palabra que encuentra por "Dios" significa por ejemplo, "los antepasados" por su contenido el misionero proclama contra su voluntad que los antepasados amaron a la humanidad. Con ello queda aprisionado dentro del marco de un mundo ideológico típicamente pagano.

Por esta razón surgió también la pregunta de si es posible traducir la prédica evangélica a los idiomas de América Latina, "formados por el espíritu católico-romano" [2]. Un evangelista alemán, con motivo de su visita al Brasil, va tan lejos como para afirmar que la lengua portuguesa es una lengua católica, y que por ende resulta poco menos que imposible expresar en ella el mensaje de la Reforma sin provocar malentendidos inmediatos [3]. Sin embargo, este modo de plantear el problema

---

1 Fritz TSCHIRSCH, Religion und Sprache. En: Solange es Heute heisst, Festgabe für Rudolf Herman zum 70. Geburtstag. 1957. Pg. 279.

2 Adolf WISCHMANN, Zur Lage des Protestantismus in Lateinamerika. En: Lutherische Rundschau, VIII, Nr. 1º. mayo 1958, Pg. 91.

3 Joachim BRAUN, Bericht über eine Brasilienreise. En: Sammlung und Sendung der Kirche, edit. por J. Heubach y H. H. Ulrich, 1958, Pg. 229. Compárese también Heinrich GEISSLER, Bücher zur Sprachenfrage. En: Die evangelische Diaspora XIX, Nr. 4, febrero 1959. Pg. 205, 17.

no da en el blanco. Porque el blanco es el Evangelio, y el problema debe plantearse en forma distinta para lograr una solución satisfactoria.

¿Qué es lo que debe decir un idioma cuando en él se predica el Evangelio?

No antes de contestar esto podemos seguir preguntando hasta dónde el Evangelio puede transmitirse en alemán o castellano, y cuánto puede contribuir a ello una lengua que en el curso de su historia se ha ido formando bajo la influencia de la doctrina católica o evangélica, por un lado, y de la idiosincracia románica o germánica, por el otro.

Quien predica el Evangelio ha de poder decir: "Tus pecados te son perdonados... ¡levántate y anda!" (Marcos 2,5 y 9). Al decir esto debe saberse claramente qué es "pecado"; qué significa "perdonar"; cuál es el significado de "levantarse", y cuál es el sentido de la palabra "andar".

Los diccionarios dan explicaciones distintas por "pecado"; probablemente se refieran a una infracción de las leyes vigentes de la sociedad, significando "impedimento" de estar en comunidad con alguien. En boca de Jesús, empero, no se trataba de un orden legal, sino de "yerros" [5]; un ser humano erraba el camino que debía recorrer ante Dios. En consecuencia, la palabra alemana "Sünde" resulta inadecuada para transmitir la palabra de Jesús.

En castellano se dice "pecados". También en este caso se

---

[4] Ernst WASSERZIEHER, Woher?, 1930, 8ª edic. Der Sprach-BROCKHAUS 1935. —O. KIRN, en: Hauck, Real— Enzyklopädie 1907, XIX, Pg. 132/3.

[5] Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, edit. por G. KITTEL, 1933. I, Pg. 293, 11. 36.

[6] O. KIRN, 1. c.

trata de una voz proveniente de la terminología jurídica, pues significa oposición a un precepto, llegando uno así a "caerse". Los yerros, en cambio, serían faltas: uno queda debiendo algo, no se ha presentado a pesar de la investigación. Por consiguiente, la voz española resulta tan insuficiente como la alemana frente al Evangelio. Además, ambas se emplean con idéntica frecuencia y están casi gastadas por el uso.

Comprobaciones similares pueden establecerse respecto a "vergeben" y "perdonar"; "aufstehen" y "levantarse"; "wandeln" y "caminar". Si además comparamos "Gnade" —a saber, la inclinación de un grande hacia un pequeño— [7] y "gracia" —las distinciones concedidas por un soberano [8], o bien "glauben" con "creer" y "tener fe"; "hoffen" con "esperar"; "lieben" con "querer", "amar", y "caridad", entonces disponemos de unos cuantos ejemplares más para corroborar el hecho de que en castellano se emplean ideas distintas de los conceptos alemanes, y que ambos idiomas no logran expresar exactamente lo mismo que las palabras bíblicas originales. ¡Hecho que nos sugiere adoptar al menos una actitud prudente frente a la suposición de que el alemán pueda ser más y el castellano menos adecuado para la transmisión del Evangelio!

En consecuencia, la lengua que anuncie el Evangelio debe tener abundancia en *verbos activos,* a fin de poder proclamar los grandes hechos de Dios; Dios crea, gobierna, juzga, ama; y poseer idéntica profusión de *voces pasivas de verbos,* a fin de poder hablar del hombre ante Dios: tú eres juzgado; tú eres salvado; tus pecados te son perdonados.

Ese idioma debe poseer asimismo una gran riqueza de

---

[7] Ernst WASSERZIEHER.

[8] Roque BARCIA, Sinónimos Castellanos, 1939, Pg. 99.

formas expresivas de índole *personal,* de amante ternura y de decidida firmeza, para poder comunicar algo de nuestra condición como hijos de Dios [9], a fin de que Dios y hombre puedan encontrarse manifiestamente en su relación del *Yo* y *tú.*

Ese idioma debe ser *plástico;* sus palabras deben contener símbolos, dado que es con parábolas *solamente* —aunque con todo, al menos "en imágenes" (I. Cor. 13,12)— que se puede hablar de Dios en este mundo creado por El. Al decir: "tus pecados te son perdonados, levántate y anda", estamos hablando exclusivamente en comparaciones entre la actitud divina y la humana. Si coinciden las imágenes de nuestros idiomas, éstos se corresponden por encima de las palabras.

El idioma en cuestión debe ser *unívoco* a fin de evitar un exceso de dificultades interpretativas. Cuanto mayor la exactitud con que se establece el sentido de una palabra, tanto más adecuado es el idioma para transmitir el Evangelio.

Ese idioma debe ser *dinámico* y permitir la formación de nuevas palabras con el fin de señalar aquellos hechos de Dios que no son conocidos antes y fuera de Jesucristo. Cuando los primeros cristianos querían hablar del misericordioso amor de Dios hacia el pecador, eligieron la palabra "Agape", poco usada entonces, y la introdujeron en el lenguaje diario ya que no era posible referirse a Dios empleando los términos más frecuentes para indicar amor, Eros y Philia [10].

En consecuencia habría que examinar, conforme a estas exigencias, tanto el alemán como el castellano, por su capacidad de transmitir el Evangelio.

El castellano es una lengua derivada del latín. Durante

---

[9] Fritz TSCHIRSCH, 1. c. Pg. 282.

[10] Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I. Pg. 37, 27. Pg. 54, 27.

siglos, el latín fue empleado para la predicación cristiana. En las postrimerías de la Edad Media se fue formando definitivamente el castellano de nuestros días. Por esta razón se acerca mucho al latín hablado por Lutero y Calvino. Ese latín fue utilizado despreocupadamente por los reformadores a pesar de ser un "idioma de formación católica". Basta pensar en las 95 tesis, en el escrito "De Servo Arbitrio" de Lutero, o en la "Institutio" de Calvino, para comprobar que estaba sumamente apto para la transmisión del Evangelio. Tanto el latín como el castellano son lenguas de intención unívoca; ambas tienen múltiples formas activas y se caracterizan por su vigorosa firmeza volitiva. A tales ventajas se oponen desventajas ya reconocidas por Lutero[11]: se trata de lenguas jurídicas, más objetivas que personales. Estimulan la inclinación a las generalizaciones, y ya no poseen un alto grado de insinuación a través de la fuerza de la imagen. Por constituir así el vehículo adecuado para la escolástica católica, el catolicismo pudo plasmarse clásicamente en ellas. Lutero tuvo dolorosa conciencia de ello en su lucha por una comprensión evangélica de la penitencia y de la justicia de Dios [12]. Ahora bien: una vez que se haya reconocido este hecho, es posible contrarrestar sus inconvenientes y favorecer las formas lingüísticas más favorables en la formación plástica de una frase en castellano. Siempre encontraremos una seria dificultad en el hecho de que el castellano no haya adoptado la voz pasiva completa del latín, sino que la forme ya con el verbo copulativo "ser" (el cual no

---

11 Carta a Johann von Staupitz, 30 de mayo de 1518, WA I, 525/6. También Horst BEINTKER, Phase Domini. Zu Luthers Interpretation der Metanoia. En: Solange es Heute heisst. Pg. 30 y sgtes.

12 Prefacio para el Tomo I de Opera Latina, Edición Wittenberg, 1545 WA LIV, 912. Compárese "Sendbrief vom Dolmetschen" 1530, WA XXX, 2,640.

expresa ni la acción ni el padecer) y el participio pasivo, o de pretérito, ya con la ayuda de la voz pasiva refleja [13]. En ambos casos no se puede lograr una sincronización absoluta con el hebreo, el griego, el latín o el alemán, en vista de que "sein" no es "werden", y la forma reflexiva sólo se emplea para el objeto personal, de modo que hay que recurrir con frecuencia a la perífrasis, v. gr. es matado =sufre la muerte; se sufre mucho= su sufrimiento es grande. Asimismo hay que tener en cuenta que deben evitarse las ambigüedades que pese a las tendencias unívocas de las definiciones se presentan en el lenguaje popular.

Fenómenos similares pueden observarse en la lengua alemana. Ésta abunda en voces activas y probablemente hasta haya nacido de tales [14], también en cuanto a las voces pasivas; además posee una forma de participio presente que falta en castellano. Las palabras alemanas son gráficas, personales, sentimentales. Además la lengua alemana es en todo momento capaz de nuevas formaciones lingüísticas; carece, en cambio, de definiciones unívocas debido a la presencia de sentimientos que son difíciles de definir y dilatan el sentido [15].

Tales condiciones determinan el juicio acerca del "carácter católico o evangélico" de un idioma. Es un hecho irrefutable que los hombres de habla española o portuguesa son hombres que llevan el sello de una cultura secular formada

---

[13] Esta manera de forma de voz pasiva con SE suele llamarse por algunos pasiva refleja, porque el pronombre le da apariencia de pronominal reflexiva. Pero este SE no es aquí reflexivo sino simple signa de pasiva. (Rodolfo Ragucci, El Habla de mi Tierra, Buenos Aires 1950 XIV. Ed. Pg. 306, pfo. 392).

[14] Ernst WASSERZIEHER, 1. c. Pg. 35, Nr. 25. Der Sprach BROCKHAUS, Pg. 794.

[15] Fritz Tschirsch, 1. c. Pg. 281, 283. "Die mit dem sprachlichen Ausdruck verbundenen Assoziationen..."

por la Iglesia Católica cuyas normas de pensar y vivir, tanto en la aceptación como en el rechazo, en la exuberancia como en la modificación borrosa determinan el contenido de sus palabras [16]. En cambio no se puede afirmar con la misma facilidad que las palabras de esos idiomas pueden calificarse como católicas en sí. Las palabras son símbolos; las palabras evocan imágenes. Cuando en alemán se dice "Herr", se señala a un superior; ésta es la imagen que transmite la palabra; cuando el español dice "señor", indica a un hombre de más edad. Sólo dentro del margen de la graduación social, lo "superior", o sea "mayor", se convierte en símbolo de jerarquía. De primera instancia, un "Jünger" es una persona de menos edad, y un "discípulo" uno que aprende; y después, simbólicamente y conforme a la estructura de un orden social dado, aquel que debe obedecer por ser el más joven, es decir, ignorante. Ahora bien: ¿puede afirmarse de tales símbolos que uno es más católico que el otro? Esto sería admisible si la palabra hubiese nacido dentro de la Iglesia Católica y no antes. Por tanto, al ingresar una palabra en la estructura ideológica de un sistema dogmático, transmite las imágenes del mismo; sin embargo, en un principio también puede volver a ser desligada de esa misma estructura ideológica para ser transmutada dentro de una conexión ideológica evangélica. Así por ejemplo, un obispado, una iglesia, un párroco,

---

[16] "In der Gestalt der Sprache haben sich die Schicksale der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen wie der kulturellen und geistigen Entwicklung des jeweiligen Sprachvolks niedergeschlagen, das gehört zu den frühesten Einsichten der Sprachwissenschaft im modernen Sinne des Worts."

"Diesen in der Sprache angesammelten ungeheuren, aufs äusserste konzentrierten Schatz an Erfahrungen und Erkenntnissen übernimmt jeder Mensch, da er seine Muttersprache lernt; er wächst in ein geschichtlich bedingtes, fertig ausgeformtes Gefäss hinein." Fritz TSCHIRSCH, 1. c. Pg. 260, 278.

es algo distinto según la iglesia de que se trate, pese al hecho de que se emplea una misma palabra. Conclusión final de esta reflexión fundamental sería que el idioma de por sí no es católico ni evangélico, sino en cada caso una comunicación del hombre o de la comunidad que lo habla, y que conforme a este razonamiento debe ponerse en duda, a su vez, la duda acerca de la aptitud de las lenguas latinas para la predicación del Evangelio.

Un examen de los detalles de estos hechos demostraría que también en alemán existe algo así como una lengua católica: "Ablass" (indulgencia); "Busse" (penitencia); "Dom" (catedral); "Fasten" (ayuno); "Fronleichnam" (Corpus Christi); "Hostie" (hostia); "Mesner" (monaguillo); "Papst" (papa), son palabras que tienen significación casi exclusivamente para católicos. Del mismo modo puede descubrirse una lengua evangélica en "Heiliges Abendmahl" (Santa Cena); "Anfechtung" (impugnación); "Bekenntsnisschriften" (escritos confesionales); "Gottesdienst" (servicio divino); "Schwärmertum" (entusiasmo sin la Biblia), aunque bien es cierto que estas palabras apenas pueden ser traducidas en forma satisfactoria por no necesitarse en la lengua católica. Al mismo tiempo hay que destacar de inmediato que se trata de estas pocas palabras solamente. Llamaron la atención de aquellos alemanes en su viaje por Sudamérica [17], y es probable que de ellas se hayan servido para llegar a sus deducciones generalizadoras.

Sin embargo, ya en la formación del lenguaje eclesiástico

---

[17] Hermann GREIFENSTEIN, ¿Qué es el Servicio Divino? En: Cuadernos Teológicos, 21 (1957), Pgs. 35-53. También Fritz TSCHIRSCH, 1. c. Pg. 281, 288. "Von den Gefühlsnebentönen her muss etwas aus dem Inhalt einfliessen, den es bezeichnen soll". "Die Herzmitte der Glaubensinhalte ist selbst betroffen, die Substanz des Glaubensinhalts unmittelbar angegriffen".

alemán, en la época católica, se ha renunciado con frecuencia al intento de crear una "lengua católica". Muchas palabras bíblicas no fueron adaptadas al alemán; se les dejaba su forma extranjera confiando en que su contenido se hiciera conocer por sí solo [18]. De este modo resulta que muchas expresiones del lenguaje teológico sean de origen latino; todas ellas figuran también en castellano sin traducción. Otras palabras son de puro origen alemán y puestas al servicio de la predicación; por consiguiente podrían considerarse como pertenecientes a la "lengua católica" [19]. Su traducción acertada resulta dificultosa al predicador evangélico, no tanto por su "cuño católico" sino por su contenido ideológico puramente alemán. La prehistoria de muchas de esas palabras es anterior a la era cristiana, circunstancia que explica que tampoco para la predicación evangélica se presten de buenas a primeras, sin modificación alguna. Pecado, culpa, penitencia, gracia, ministerio, confesión, disciplina, provienen del lenguaje jurídico; pero en vista de que, en un principio, pecado, gracia, penitencia, etc. señalan relaciones éticas completamente personales y por ende, no situaciones legales [20], resulta en extremo difícil usarlas para la predicación evangélica ante un auditorio católico, para dar un ejemplo.

Al pasar revista a esta sucesión de expresiones hebraicas. griegas, latinas y alemanas, y preguntándonos después cuánto de todo ello tiene un contenido espiritual y anímico intraducible al castellano por su posible inexistencia en ese idioma, llegamos a la conclusión de que, en realidad, no queda mucho que no pudiera traducirse, por más que también aquí podría-

---

18 Fritz TSCHIRSCH, 1; c. Pg. 280. "Lehnwörter für konkrete neue Tatbestände".

19 Fritz TSCHIRSCH, 1. c. Pg. 280.

20 Fritz TSCHIRSCH, 1. c. Pg. 279, 282.

mos plantear el problema fundamental: ¿Resulta del todo posible efectuar transferencias de un mundo lingüístico al otro? [21]. Es natural que nos sintamos tentados de negar tal posibilidad, en vista de que también muchas palabras extranjeras quedaron —y quedan— sin traducir al ser incorporadas al lenguaje eclesiástico. En muchos casos, los libros teológicos recuerdan esa jerga callejera llamada "Belgrano-deutsch" *. Sin embargo, es preciso limitar esta negación, ya que, dentro del margen de lo que después de todo resulta traducible, las posibilidades siguen siendo bastante grandes para un intérprete versado y comprensivo.

La Biblia de Lutero, y no menos la obra de Valera y de otros muchos intérpretes de la Biblia, son índices convincentes de tales posibilidades. Todo ello, en su conjunto, hace que con la conciencia tranquila podamos ofrecer el mensaje de la plenitud de la salvación en Cristo tanto a los hombres de habla española como a los de habla alemana. "Es" —como testimonia el Salmo 19 (versos 3 y 4) de la alabanza de Dios en la naturaleza—: "No hay dicho, ni palabra, ni es oída su voz; empero por toda la tierra ha salido su melodía; y hasta los cabos del mundo sus palabras".

POR CONSIGUIENTE, LA PREGUNTA QUE SURGE DE NUESTRO TEMA TIENE ESTA CONTESTACION:

1 Frente al Evangelio, tanto el alemán como el castellano están en condiciones favorables y adversas.

2 El castellano no fue formado originalmente por el cato-

---

[21] Peter MEINHOF, citado por Tschirsch, 1. c. Pg. 279.

* Así se donomina el modo de hablar —mezcla de castellano y alemán, de los inmigrantes alemanes que abundan en el barrio bonaerense de Belgrano.

licismo sino que éste halló un vehículo favorable en la lengua latina.

3 El alemán no fue formado originalmente por la mentalidad evangélica, sino que la Reforma puso también la lengua alemana al servicio del Evangelio[22].

4 La transmisión del pensamiento alemán al castellano puede llevar a resultado poco satisfactorios, como siempre puede suceder en tales casos; sin embargo, visto en conjunto, resulta muy posible encontrar buenas soluciones para esta tarea.

5 Quien se dedica a leer los escritos evangélicos en castellano atesorará el vocabulario necesario para predicar el Evangelio.

---

22 Peter MEINHOF, Luthers Sprachphilosophie, 1958.

ISRAEL ANTIGUO Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Dr. Henry S. Gehman

Existen muchos documentos para construir una base para la historia de la antigüedad oriental. Entre ellos se incluye la Biblia. Sabemos, empero, que ciertas fuentes nos conducen a una época más antigua que el Antiguo Testamento, y en esta conexión surge la pregunta: "¿Qué es la historia?" Y en ese mismo momento nos asaltan dos palabras más: *crónica* y *anales*. No podemos decir que las tres palabras citadas sean sinónimos en el sentido exacto. Una crónica nos presenta un registro de hechos o acontecimientos en el orden del tiempo, mas no incluye necesariamente una interpretación de lo que sucedió. En los anales tenemos la relación de sucesos que se siguien año tras año sin ninguna interpretación de lo que significan los distintos acontecimientos. Por el otro lado, la historia registra los sucesos del pasado, dando una explicación de causas y efectos. En la historia tenemos una presentación sistemática de los sucesos, y un entendimiento del sentido de cuanto ha tenido lugar.

En efecto: en la historia indagamos la verdad: hechos, fechas, causas, consecuencias o efectos. En el noveno capítulo de la primera parte del Don Quijote de Cervantes, éste, hablando de los historiadores, se refiere a "la verdad cuya madre es la historia". Creo que sería mejor invertir estas palabras y hacer de la verdad madre de la historia.

Existe una filosofía de la historia. Tal vez podamos hallar un rasgo de la misma en las obras del Herodoto (484-425 a. J.C.), Tucídides (471-400 a. J.C.), Polibio (205-123 a. J.C.), y Livio (59 a. J.C.-17 d. J.C.); pero una verdadera filosofía de la historia la encontramos por vez primera en el Antiguo Testa-

mento. Podemos decir también que en la historia no hay ninguna contingencia imprevista, ni tampoco coincidencias o accidentes, sino que Dios trabaja en la historia y alcanza sus fines respecto a la vida de los hombres y los destinos de las naciones.

Muchas fuentes se utilizan para el estudio de la historia oriental antigua como las inscripciones de los egipcios, los babilonios y los asirios. Los documentos de los heteos del Nuevo Imperio (1450-1200 a. J.C.) son más bien un relato en lugar de anales. Podemos llamarlos historia por no presentar la glorificación del rey, sino el hecho y el hado del imperio; y además, por estar exentos de rasgos míticos. Ello, empero, no significa que aquí estamos frente a una filosofía de la historia.

A menudo, Herodoto es llamado el padre de la historia; pero tal afirmación es incorrecta y por tanto no podemos apoyarla. En tiempos de David (alrededor de 1010-970 a. J.C.) vivió el autor de la antigua fuente de los libros de Samuel. No sabemos quien era. Pero es el padre de la historia, en un sentido más auténtico que Herodoto, el cual vivió medio milenario más tarde. Según lo que sabemos, él creó la historia como arte, como una narración de los sucesos pasados, dominados por una gran idea. Sin tener modelos anteriores por los cuales guiarse, él escribió una obra maestra y sin igual en cuanto a historicidad, penetración psicológica, estilo literario y poder dramático. Tenemos que admitir que casi siempre la presentación de la historia en el Antiguo Testamento es interesante y llena de vida. Aquí, en el Antiguo Testamento, tenemos por primera vez en el mundo, una filosofía de la historia. Schiller, el poeta alemán, escribió: "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" (La historia del mundo es el juicio del mundo). Este aforismo se pone de manifiesto repetidamente en las páginas del Antiguo Testamento, cuya literatura abarca un lapso muy largo, desde los tiempos de Abraham hasta el período persa. Lamentablemente ignoramos cuándo viviera

Abraham; si fue alrededor de 1800 a. J.C. o anterior a esta fecha. De hecho, el Antiguo Testamento concluye con la época de Yoyadá, como sacerdote de Jerusalén, (332 a. J.C.) [Nehemías 12: 11,22], en el reino de Darío III (Codomanus). De acuerdo a los estudios críticos, el libro de Daniel fue escrito alrededor de 168 a. J.C., en el período de los macabeos, y por consiguiente constituye el último libro en la composición del Antiguo Testamento. Podemos decir que la historia del Antiguo Testamento comienza con el capítulo 12 de Génesis; con él llegamos al límite entre la historia y la pre-historia. Todo cuanto figura antes de ese capítulo pertenece a la pre-historia No tengo intención de recurrir a los primeros 11 capítulos de Génesis para establecer una cronología definitiva. Sea como fuere, podemos decir que el Antiguo Testamento abarca un período histórico de aproximadamente 1800 años.

En nuestros días se emplea, en los círculos esclesiásticos, la palabra *ecuménico,* que tiene un origen griego οἰκνομένη (γῆ) y significa: *la tierra habitada, el mundo entero.* En consecuencia, *"ecuménico"* significa *universal, general, extensivo a todo el mundo".* Por regla general no asociamos el Antiguo Testamento con la ciencia ecuménica, a pesar de que éste nos da el fundamento para el estudio en cuestión. La Biblia principia con la amplia base de la creación de los cielos y la tierra. El autor de Génesis aclara también que Dios dispuso que el hombre fructificase y se multiplicase; que llenase la tierra y la subyugase. Además, la Biblia nos informa acerca de la extensión prehistórica de los habitantes de la tierra. Por ejemplo, Caín salio de delante de Dios y habitó en tierras de Nod. Más adelante se hace también referencia a una migración de Babilonia a Asiria, donde se edificaron nuevas ciudades. El Antiguo Testamento nos dice que los filisteos salieron de Caftor (Creta). Tales ejemplos demuestran el amplio interés geográfico del Antiguo Testamento. En el libro de Génesis,

capítulo 5, hallamos las generaciones tradicionales de Adán, las cuales acaban con Noé; éste tuvo tres hijos: Sem, Cam y Jafet. De los descendientes de estos tres hijos la tierra volvió a llenarse de habitantes, después del diluvio. En otras palabras: el escritor sagrado piensa en los *mismos* términos que todo el mundo; hecho que se confirma en la notable presentación de las naciones de la antigüedad en la tablilla de los pueblos (Gén. 10). Aquí, en términos muy generales, los descendientes de Jafet representan a los pueblos indo-europeos; los hijos de Cam a los camitas; y la posteridad de Sem, a los semitas. El capítulo concluye significativamente: "Estas son las familias de Noé por sus descendencias, en sus naciones; y de éstas fueron divididas las gentes en la tierra después del diluvio".

Además, hemos de observar que este escritor discurre primero acerca de Jafet y Cam, y que sólo después dedica su atención a Sem y sus descendientes. Expone la geneología de Sem, y finaliza el capítulo II con Téraj y Abraham; estos dos salieron del Ur de los caldeos o de Babilonia, y viajaron siguiendo el curso del río Eufrates hasta llegar a Jarán, donde se establecieron. Es evidente que el Antiguo Testamento no principia partiendo de puntos de vista estrechos. En Abraham estamos frente a un ciudadano del mundo. El se mudó de Ur a Jarán en la Mesopotamia superior; y luego continuó su viaje estableciendo su morada en Palestina. De allí siguió rumbo al Egipto, en tiempos de carestía. De esta manera trabó conocimiento con otro gran centro de civilización. El punto de vista del Antiguo Testamento siempre es universal, no solamente en el sentido abstracto sino también en la presentación de la vida de los individuos que encontramos reflejados en las páginas de este libro.

La meta de los escritores del Antiguo Testamento no es la de presentar una narración detallada de los acontecimientos

prehistóricos, ni entrar en los pormenores de la historia universal. En los primeros once capítulos del Génesis nos encontramos con una tentativa de colocar la historia de Israel dentro del orden mundial. Comienza con la creación de los cielos y de la tierra, de los cuerpos celestes, y de los reinos vegetal y animal; finalmente, la obra de Dios alcanza su punto culminante con la creación del hombre a la imagen de Dios. No podemos concebir un fundamento más amplio del que nos es dado en el primer capítulo de la Biblia. Según el libro de Génesis, el curso de la humanidad fue interrumpido por el diluvio; mas con los sobrevivientes de la inundación, la humanidad tiene un nuevo origen, y la tierra vuelve a ser habitada. El diluvio es seguido por el pacto de Dios con Noé. Esto significa un pacto con toda la humanidad; de hecho va más allá todavía, incluyendo a la naturaleza entera. En el Antiguo Testamento tenemos la primera presentación de la historia universal, y en él hallamos la primera noción de la filosofía de la historia. Dios dirige los asuntos de este mundo, y todos los pueblos están bajo su autoridad. En efecto, podemos percibir aquí un plan divino en el curso de la historia. En el libro de Génesis, el escritor pone un énfasis especial en los hijos de Sem, y el capítulo 11 concluye con Abraham.

En este punto llegamos a la historia del Antiguo Testamento propiamente dicho, y hallamos la manifestación de un designio divino en Abraham y sus descendientes. Dios hizo un pacto con Abraham, y un atributo distintivo de esta alianza está comprendido en una promesa. Abraham tuvo dos hijos: Issac es el que perpetúa la línea de sucesión del pueblo escogido. A su vez, Issac tuvo dos hijos, de los cuales Jacob, más tarde llamado Israel, era el escogido. Israel tuvo doce hijos que se convirtieron en jefes de doce tribus; finalmente, estas tribus se unificaron en el reino unido de Israel y Judá. De la tribu de Judá surgió el rey David, y su línea se prolongó después

de la destrucción de Jerusalén en 586 a. J.C. —Finalmente, en el apogeo de los tiempos, nació de ella nuestro Señor y Salvador Jesucristo. Con claridad resalta una contínua tendencia a elegir de la misma línea y estrechar sus vínculos hasta alcanzar el centro de la historia: Jesucristo. El Antiguo Testamento se basa en el fundamento más amplio que es dado concebir: *toda la humanidad,* en la época de la creación y después del diluvio, hasta que, finalmente, la historia alcanza su foco: Jesucristo. Mas la historia no ha quedado concentrada en un foco, puesto que con Jesucristo nació un movimiento espiritual que abarca a la humanidad entera. Y este movimiento continúa en nuestros días, con nueva vitalidad, en el trabajo de la Iglesia cristiana.

Leemos que Dios llamó a Abraham; y esta llamada contiene una universalidad que corresponde al último designio divino. . . "y serán benditas en ti todas las familias de la tierra". En relación al pacto, Dios dijo a Abraham: "serás padre de muchedumbre de gentes".

De hecho, el período patriarcal no era estático. Isaac, que moraba en Palestina, obtuvo su esposa en Mesopotamia, y Jacob se casó con dos hermanas de Padan-Aram, la misma región de donde era oriunda su madre, José, al fin, llegó a ser vísir en Egipto, probablemente durante el reinado de los hiksos (alrededor de 1730- 1570 a. J.C.), cuyo imperio incluía a Siria—. Palestina y Egipto. En consecuencia, la tierra de Gosén, morada de los israelitas, hallábase en medio del extenso imperio de los hiksos, y en este centro, los israelitas vivieron cerca de 430 años.

Desde el principio mismo resulta evidente que la revelación no sucedió en un vacío. Abraham salió de Ur de los caldeos, donde mucho tiempo antes de ese hecho había surgido una resplandeciente civilización. Hubo contactos comerciales y cul-

turales entre Babilonia y Egipto, aun en tiempos prehistóricos. Además, Palestina estaba situada en el camino de tránsito entre estos dos centros antiguos de la civilización. Cuando Abraham llegó, Palestina no era tierra vacía, sino que, por lo contrario, la cultura egipcia había penetrado en Siria-Palestina, y los cananeos también habían creado una amplia civilización. De todo eso se desprende con claridad que el pueblo escogido nunca estuvo aislado; nunca estuvo alejado de las influencias extranjeras. Israel no podría haber asumido su papel en la historia fuera del curso de la misma; le era imposible mantenerse aislado. En esta conexión debemos subrayar la posición geográfica de Palestina. Esta tierra estaba situada en el centro del mundo antiguo civilizado, y podemos ver el designio de Dios al colocar al pueblo escogido en este lugar de donde su influencia podía ser irradiada hacia los demás países del mundo. Este era el caso sobre todo al principio de la era cristiana, cuando los apóstoles llevaron el evangelio a todos los rincones del Imperio Romano.

Cuando los israelitas estuvieron en Egipto, El mundo no era estático. Los heteos o hititas tenían un imperio en Asia Menor; Babilonia prosperaba; Asia estaba creciendo, formando su futuro imperio. Creta y las islas del Mar Egeo formaban un famoso imperio marítimo. Con la caída del reino de los hiksos en Egipto, ese país entró en el período más brillante de sus conquistas militares. Terminaron por oprimir a los israelitas reduciéndolos a la esclavitud, y se produjo el éxodo. No podemos determinar con exactitud la fecha del éxodo, pero tenemos buenas razones históricas y arqueológicas para suponer que fue en el año 1290 a. J.C. De todos modos sabemos que Israel estaba ubicado dentro de una situación internacional, nunca en un vacío. El éxodo quedó inscripto con letras indelebles en el libro de su historia y en su religión, y permanece como un hecho descollante en la historia de la

salvación. También hemos de recordar que Dios hizo un pacto con Israel después del éxodo, en Sinaí. La conquista de Palestina sucedió en tiempos de una ferviente agitación internacional, y los israelitas conquistaron la tierra de Canaán cuando grandes imperios estaban en decadencia, y los distintos pueblos estaban en el proceso de volver a formarse.

En el libro de los Jueces encontramos relatos que datan de los años 1100-800 a. J.C. Pero en la composición del libro observamos la influencia del Deuteronomista que da una interpretación religiosa a los sucesos. Para ilustrar esta afirmación, consideraremos a continuación algunos hechos:

Jueces 3: 7, "Hicieron, pues, los hijos de Israel lo malo en ojos de Jehová."

8, "Y la saña de Jehová se encendió contra Israel."

9, "Y clamaron los hijos de Israel a Jehová. Y Jehová suscitó salvador a los hijos de Israel y librólos."

12, "Y tomaron los hijos de Israel a hacer lo malo ante los ojos de Jehová."

6: 1, "Mas los hijos de Israel hicieron lo malo en los ojos de Jehová; y Jehová los entregó en las manos de Madián por siete años."

He aquí una interpretación de lo que sucedió en el período de los Jueces.

Vemos también la mano de Dios dirigiendo la historia en tiempos de Saúl, David, y Salomón. En esa época, Asiria estaba hundiédose en las tinieblas, y Egipto había perdido su antigua supremacía militar. La situación internacional estaba atravesando un período de calma, y resultaba posible, especialmente en los días de David, fundar un poderoso reino hebraico. Este acontecimiento no es debido al azar, ni a

contingencia alguna, sino que también aquí vemos a Dios dirigiendo los asuntos de la historia mundial. Al dividirse el reino israelita (alrededor de 931 a. J.C.) no era posible evitar el contacto con los imperios extranjeros.

En los libros de los Reyes encontramos de nuevo una interpretación religiosa de los sucesos de la historia; ésta representa el trabajo del Deuteronomista. Consideremos algunos ejemplos para ilustrar este principio:

> I Reyes 11:9, "Y enojóse Jehová contra Salomón, por cuanto estaba su corazón desviado de Jehová... más él no guardó lo que mandó Jehová... romperé el reino de ti..."
>
> I Reyes 15:26, Nadab, hijo de Jeroboam... "E hizo lo malo ante los ojos de Jehová, andando en el camino de su padre y en pecados con que hizo pecar a Israel."
>
> I Reyes 16:30, "Y Ajab, hijo de Omri, hizo lo malo a los ojos de Jehová sobre todos los que fueron antes de El."
>
> II Reyes 12:2-3, "Y Joas hizo lo recto en ojos de Jehová todo el tiempo que le dirigió el sacerdote Joiada."
>
> II Reyes 14:3, Amasías hijo de Joas. "Y él hizo lo recto en ojos de Jehová, aunque no como David, su padre: hizo conforme a todas las cosas que había hecho Joas su padre."
>
> II Reyes 18:3-6, Ezequías. "Hizo lo recto en ojos de Jehová, conforme a todas las cosas que había hecho David su padre."

Tal es el método usado por el Deuteronomista al escribir historia.

En las Crónicas, en lugar de la interpretación del Deutero-

nomista, encontramos un punto de vista sacerdotal. En este libro es David el personaje principal. Su reino será eterno... En varios lugares se le exalta a David. Por ejemplo, en II Samuel 10:18, David hirió 700 carros de Aram, mas en I Crónicas 19:18, *siete mil.* Es evidente la razón que explica este aumento en la cantidad. Conforme a I Crónicas 28: 11-18, David tuvo la responsabilidad real de hacer los planos del Templo, y Salomón los ejecutó meramente. Según I Reyes 9:25, Salomón ofreció sacrificios y quemó incienso, pero en II Crónicas 8:12-16, no quemó incienso. Vemos aquí claramente la influencia sacerdotal. Basándonos en el contraste entre los libros de Reyes y Crónicas podemos hablar del punto de vista profético y sacerdotal. Por esto comprendemos el por qué los libros Josué, Jueces, Samuel y Reyes se llaman de los profetas anteriores, puesto que en ellos se da una vista profética de la historia, representada en la obra del Deuteronomista. Dios exalta al pueblo justo, mas destruye una nación mala y perversa.

Después de que Asiria había destruído el reino del norte (722-21 a. J.C.), haciendo también otras conquistas, el profeta Isaías anunció que el juicio caería sobre aquel país. Al mismo tiempo, y pese a ese anuncio, el profeta tenía conciencia de que Dios emplearía a Asiria, aquella nación impía, para cumplir sus intenciones (Is. 10:5-6):

> "Ay de Assur, vara de mi cólera,
> Y la estaca de mi furor está en sus manos.
> Contra un pueblo objeto de mi furor le mando,
> Para que coja botín y haga presa,
> Y lo convierta en cosa hallada como un lodo de las calles."

Sin embargo, mientras que el asirio ganaba sus victorias y propagaba la destrucción a través de toda la Creciente

Fértil, ignoraba que no era más que un instrumento empleado por Dios (Is. 10:7):

> "Pero él no piensa así,
> Y su corazón no lo estima de este modo,
> Sino que en su corazón encierra intentos de destruir
> Y de extirpar no pocas naciones."

Así fue: el asirio proseguía con su obra con confianza, y hacía sus proyectos (Is. 10:11):

> "Como hice a Samaria y a sus ídolos,
> ¿No haré así también a Jerusalén y a sus ídolos?"

Pese a todo ello, Dios terminará por castigar al asirio quien tan orgullosamente se imagina independiente de El (Is. 10:13):

> "Porque dijo:
> Con la fortaleza de mi mano lo he hecho,
> Y con mi sabiduría,
> Porque soy inteligente."

Aquí se manifiesta la primera persona. Más adelante, Dios, hablando por medio del profeta, dice (10:15):

> "¿Gloriaráse el hacha contra el que con ella corta?
> ¿Se ensoberbecerá la sierra contra el que la mueve?"

He aquí una fase de la interpretación divina de la historia. Dios exalta al pueblo justo, mas destruye una nación mala y perversa.

Por fin, Asiria, el conquistador odiado, cayó y Nínive desaparece de la historia (612 a. J.C.).

En este caso estamos frente a una interpretación profética (o filosófica) de la historia. Vemos aquí que en el octavo siglo, Dios empleó un poder pagano para castigar a su pueblo y alcanzar su fin. Alrededor de un siglo más tarde, Jeremías

(25:9;27:6;43:10), hablando por Dios, se refiere a Nabucodonosor como "mi siervo". Una vez más, Dios se sirve de un rey pagano como su instrumento. En los años 597 y 586 a. J.C., Dios usó a Nabucodonosor para castigar al pueblo pecaminoso, cuando los caldeos deportaron muchos habitantes de Judá a Babilonia, terminando por destruir Jerusalén y el Templo.

De esta manera, por dos veces Dios empleó grandes imperios mundiales, en el curso de los años, para lograr su meta en la historia, castigando al pueblo del pacto.

Empero, un poder mundial también podía ser empleado para trabajar por el bienestar de Israel. En el año 539 a. J.C., Babilonia cayó en manos de Ciro, y en el año siguiente este monarca permitió que un número de judíos volvieran a la tierra de sus antepasados. Un profeta que proclamó la palabra de Dios en Babilonia alrededor de 550 a J.C., reconoció el papel de Ciro en la economía divina (Is. 44:28):

> "Que dice de Ciro: Es mi pastor,
> Y cumplirá todo lo que yo quiero."

Además, (Is. 45:1) lo llama *el ungido* de Dios *(māšīah* Mesías). Ciro era persa no-semítico, no-hebreo. Sin embargo, a pesar de ello, el profeta le confiere este título de honor. Los grandes imperios jugaron un papel importante en la historia del pueblo del pacto. Los profetas reconocieron una filosofía de la historia, aun cuando no usaban esta terminología.

Por fin, en el libro de Daniel, el autor alcanza un punto sublime al describir el reino de Dios (4:1), atribuyendo a Nabucodonosor estas palabras:

> "¡Cuán grandes son sus prodigios,
> Cuán poderosos sus milagros!
> Su reino es reinado eterno.
> Y su dominio persiste en una y otra generación."

Además, (Dan. 4:37), Nabucodonosor dice:

> "Ahora yo, Nabucodonosor, alabo, engrandezco,
> Y glorifico al Rey del cielo, porque todas sus obras son verdad, y sus caminos juicio; y humillar puede a los que andan con soberbia."

En el mismo libro, (Dan. 6:26), Darío dice:

> "El es Dios vivo y perdurable por los siglos; y su reinado no será jamás destruido, y su imperio durará hasta el fin."

He aquí una filosofía de la historia, una interpretación religiosa de la historia; una perspectiva que ve la historia dirigida por el Dios personal.

Israel antiguo nunca vivió aislado, y, de acuerdo con el Antiguo Testamento, siempre mantuvo contactos con el mundo contemporáneo. Como es natural, tales relaciones tuvieron a menudo resultados malos para la vida religiosa del pueblo escogido. Es importante, empero, observar que existían contactos e influencias internacionales entre Israel y el mundo durante toda su historia.

En el reino de Josías, en el año 621 a. J.C., fue hallado un libro en el Templo. Este libro fue aceptado como la ley de Dios, y tomándolo como base, fue llevada a cabo una reforma de la religión. Al parecer, aquel libro contenía las porciones legales de Deuteronomio. En una época en que el politeísmo había absorbido la vitalidad espiritual de Judea, surgió un movimiento tendiente a resucitar el espíritu de la ley mosaica. Era una tendencia lógica, ya que la ley hebraica tenía su origen en una revelación hecha a Moisés, y continuaba a desarrollarse dentro de los principios básicos de la ley mosaica, bajo la dirección divina. Debemos recordar también que el movimiento deuteronómico no era solamente un fenómeno local, sino que formaba parte de una agitación general que precisamente en

esa época se difundía en todo el Cercano Oriente. Por ejemplo, se produjo un renacimiento en Egipto, en la dinastía de Saís (663-625), imitando el pasado glorioso de la literatura egipcia y de las conquistas militares del siglo quince. En la misma oportunidad, muchas tablas de barro antiguas fueron copiadas en Babilonia para la biblioteca de Asurbanipal en Nínive. En otras palabras, próximo ya al fin de su historia, Judá se mantenía al corriente de la vida cultural del Cercano Oriente. En el mundo antiguo, Israel nunca estuvo aislado, y en nuestros días, la Iglesia cristiana tiene el deber de participar en la vida cultural del mundo.

En esta conexión debemos hacer algunas observaciones sobre el destierro en Babilonia. En tierra extranjera, el pueblo de Dios tuvo que afrontar una nueva situación. Ya no tenía su Templo, pero le quedaba algo de mayor importancia: *su fe* en Dios. Y profetas como Ezequiel proclamaban la palabra de Dios en tierra extranjera. El lugar del destierro es también significativo, pues Babilonia es la patria de Abraham, padre del pueblo escogido. Allí existía una cultura floreciente en sus días, como también en la época del destierro poseía una civilización magnífica. El pueblo de Dios nunca estuvo aislado, sino siempre en contacto con la cultura de otras naciones. Es en el destierro donde el concepto del monoteísmo se desenvolvió y alcanzó su punto culminante. Podemos observar también que en el destierro de Babilonia hallamos el cenit del espíritu ecuménico del Antiguo Testamento.

En este punto debemos considerar también que la visión de los profetas se extiende hasta un futuro remoto. En esta conexión encontramos un aspecto maravilloso en un pasaje escatológico en Is. 2:2-4, y Miqueas 4:1-4. Los profetas colocan esta situación en el fin de los días. En ambos pasajes, casi iguales, hallamos una representación imponente de la preeminencia que las naciones del mundo concederán en el futuro,

a la religión de Israel. Muchos pueblos reconocerán entonces que la religión de Israel es la verdadera. Esta profecía abarca una situación internacional, en la cual las naciones buscarán a Dios. Ese futuro será también una era de paz universal. Habrá un tiempo cuando la tierra rebozará del conocimiento del Señor tal como las aguas cubren el fondo de los mares (Is. 11:9).

El profeta Isaías también prevé que un tiempo vendrá en que se llegará a la reconciliación entre las naciones rivales. En Isaías 19:23-24 se nos presenta una imagen de gran alcance ecuménico. Asiria y Egipto, dos naciones paganas, serán incorporadas al reino de Dios en términos de igualdad con Israel, el pueblo escogido. Los profetas vieron mucho más allá de sus propios tiempos. Sabían que Dios gobierna los destinos del mundo entero. El Antiguo Testamento nunca presenta una visión pasiva de la historia; al contrario, se mueve en situaciones internacionales y con las experiencias de la humanidad entera.

Existe un concepto que penetra todo el Antiguo Testamento: el pacto o la alianza. Observamos que Dios hizo un pacto con Noé, con Abraham, y con Israel; luego, en el séptimo siglo, Jeremías habla de un nuevo pacto, con el cual la ley divina será inscripta en el corazón humano. Y finalmente, el pacto se concretó en un ser humano, el Siervo del Señor (Is. 49:8).

La base del Antiguo Testamento para la obra misionera de la Iglesia cristiana, se encuentra en los poemas del Siervo del Señor (Is. 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52: 13-53:12). En esta conexión debemos prestar atención a la palabra *mišpāt* (Is. 42:1-4); generalmente, *mišpāt* se traduce con *juicio, justicia, derecho;* pero aquí significa *religión* o *la religión verdadera.* Fijémonos especialmente en 42:4:

"Hasta que ponga en la tierra *mišpāt;*
No se cansará, ni desmayará,
Y las islas esperarán su ley."

Dios, hablando al Siervo, dice (Is. 49:6):

"También te di por luz de las gentes,
Para que mi salvación llegue hasta el fin de la tierra."

Este último renglón también se puede traducir así:

"Para que seas mi salvación hasta el fin de la tierra."

Como portador de la salvación, el Siervo representa la salvación. El es la encarnación o la personificación de la salvación. La finalidad del Antiguo Testamento no sólo consiste en salvar a Israel sino al mundo entero. Israel era más que una nación impulsada por la corriente de la historia universal. Era la encargada de Dios para dar instrucciones acerca de la verdad revelada en los tiempos precristianos; y con la llegada de Jesucristo al mundo apareció un nuevo Israel: la Iglesia cristiana se trocó en el verdadero Israel.

Los israelitas no estaban destinados a edificar un imperio grande como los egipcios, los asirios, los caldeos, y los persas. En cambio, encontramos su misión en el sufrimiento y en la proclamación de la voluntad de Dios a los demás habitantes de este mundo. Dios escogió un pueblo al cual se reveló. Lo edificó desde los más insignificantes orígenes, e instruyó a individuos como Moisés y los profetas quienes iniciaron a los hombres en los caminos del Señor. En las páginas del Antiguo Testamento, Dios escuentra al hombre y el hombre se enfrenta con Dios. Escenario de la revelación de Dios era el mundo civilizado de la antigüedad; y la visión de los profetas iba más allá de Palestina, incluyendo al mundo entero. Durante el destierro, el pueblo escogido de Dios estuvo expuesto a ambientes totalmente distintos al suyo propio. Con las conquistas de Alejandro el Magno, los judíos estuvieron

orientados hacia el occidente, y sujetos a una atmósfera más cosmopolita. El griego se transformó en idioma internacional de la cultura, y con la traducción del Antiguo Testamento al griego fue creado un medio para transmitir la revelación de Dios al mundo pagano y para realizar la transición sin dificultad alguna para el cristianismo que no conoce razas ni fronteras nacionales. (Gál. 3:28-29).

LA LEY NATURAL EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Dr. Henry S. Gehman

El estudio de la teología del Antiguo Testamento nos presenta la cuestión de la ley natural *(lex naturae),* y nos obliga a considerar si realmente existe una ley natural cualquiera en el Antiguo Testamento. Podemos definir la ley natural como aquella que sería obligatoria para sociedades humanas en ausencia de la ley instituida; también, una ley natural puede ser obligatoria como suplemento de la ley instituida. Aristóteles dice *(Eth. Nic.* V.7): "Una regla de la justicia es natural si tiene la misma validez en todo lugar y no está subordinada al acto de que la aceptemos". Cicerón escribe *(De rep.* III, 22): "La ley verdadera es razón recta en acuerdo con la naturaleza; ella tiene una aplicación universal, y es inmutable y eterna".

En la investigación que nos ocupa podemos considerar la ley natural bajo dos puntos de vista: 1º) lo que corresponde a la naturaleza o existencia del hombre; 2º) lo que corresponde a la naturaleza o existencia de la ley. Es conveniente que nos preguntemos si el Antiguo Testamento sabe *algo* en cuanto a *lex naturae.* ¿Hace el Antiguo Testamento alguna referencia de cualquier índole, a una ley de validez eterna y universal, dirigida al hombre como tal? ¿Incluye una ley que pone al hombre en relación con otros seres vivos, o sea, animales, considerándolo de esta manera bajo el aspecto de su individualidad? Si es así, ¿cuándo y cómo alude el Antiguo Testamento a esto con respecto a tales preguntas? Tenemos que reconocer que en su vocabulario, el Antiguo Testamento no cuenta con ninguna terminología equivalente a *lex naturae* en este amplio sentido.

En cuanto a la ley nautral en el segundo concepto, el que

corresponde a la naturaleza o a la esencia de la ley, podemos preguntar: ¿Qué sabe el Antiguo Testamento, y qué información puede dar acerca de la justicia de la ley en él contenida? Debemos observar, sin embargo, que existe una expresión importante en el Antiguo Testamento (Miqueas 3:1): *lāda'at hammišpāt* (conocer la justicia, conocer el derecho); aquí tenemos un giro que sugiere un término correspondiente a lo que deseamos hallar. En esta locución hebraica hay algo más que un conocimiento completo de los preceptos de la ley y de los veredictos de la justicia, por que de hecho se refiere a ese amor de aquello que es derecho, a una preocupación por parte de la justicia de la ley.

Comencemos con la ley en su aspecto de lo que corresponde a la naturaleza, o a la existencia del hombre. En esta conexión consideremos, en primer lugar, los capítulos 1-11 del libro de Génesis, donde se traten los acontecimientos prehistóricos. En este caso, el interés del escritor sagrado no se concentra en Israel, sino en la humanidad entera. En estos capítulos encontramos dos documentos o líneas de pensamiento: "P" y "J". Para nuestro propósito, "P" es el punto de partida. Aquí, dos acontecimientos prehistóricos revisten importancia primordial: la creación y el diluvio, y acertadamente podemos llamarlos los "dos focos teológicos" en esta narración de los tiempos prehistóricos.

Hallamos que el documento "P" relata, de manera sistemática, los dos sucesos que constituyen los focos de los primeros once capítulos: la creación y el diluvio. Según la narración de la creación encontrada en "P" (el primer capítulo del libro del Génesis), Dios creó al hombre a su imagen, Dios bendijo al hombre, y le dio el dominio sobre la tierra, sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, y sobre todo animal que se mueve en la tierra. Dios también le dio las frutas de la tierra, y varias legumbres para su alimento. En los sucesos que tienen lugar después del diluvio, observemos, además, una semejanza con

lo que aconteció en la creación: la universalidad (Gén. 9): Dios bendijo a Noé y le dio el dominio sobre los animales de la tierra, sobre las aves del cielo, sobre los peces del mar. De ello podemos deducir que la imagen divina perduró en el hombre después de la caída en el huerto de Edén. Observamos, empero, que conforme al Antiguo Testamento, también los animales fueron dados al hombre para su alimento. Al parecer, hubo un cambio de condiciones entre la creación y el diluvio: *hamās,* (violencia, injuria), entra en escena. Así, conforme a la narración de "J", Caín mató a Abel (Gén. 4:8), y en consecuencia, Caín temía el juicio primitivo conocido como la venganza de la sangre (Gén. 4:14). En este relato del temor de Caín a la venganza que era costumbre en los tiempos primitivos, como también en la referencia al hecho de que Dios protegió a Caín, hallamos que el origen de la ley es proyectado hasta el período más primitivo de la humanidad.

Volvamos al documento "P" (Gén. 9). La violencia hizo necesaria una reglamentación legal. Como consecuencia de los conflictos entre hombres y hombres, y entre animales y hombres, el mundo hubiera quedado reducido a un estado sin ley, y tales encuentros feroces tenían que ser restringidos. El hombre fue destinado a tener el dominio sobre las bsetias; y los animales, al temor al hombre. Además, conforme a este relato, al hombre le fue permitido matar animales para su alimento. Aquí, empero, de manera suplementaria, se introduce una restricción: no se le permitía comer la sangre. El hombre no podía matar a sus semejantes ni tampoco les era permitido a los animales matar a los seres humanos. Cualquiera que matase, sería culpable de una ofensa contra Dios que Dios mismo vengaría (Gén. 9:5). Esta ley fue impuesta por igual a hombres y animales. con ello se pone de manifiesto la inviolabilidad fundamental de la vida humana. La idea principal de la inviolabilidad de la vida humana se presenta otra vez

bajo una fórmula legal (Gén. 9:6): "El que derramare la sangre del hombre, por el hombre su sangre será derramada". Y sigue: "Pues a imagen de Dios hizo El al hombre". Esta es la razón por la cual la vida humana es inviolable: Dios creó al hombre a su propia imagen.

Podemos deducir algunas conclusiones de esta narración. El pacto que Dios hizo con Noé no solamente indica una relación con un pueblo escogido, sino con toda la humanidad. Para el mundo después del diluvio, y para el mundo de hoy, el documento "P" sostiene que el respeto por la vida humana es el elemento fundamental del orden del mundo. Respecto al castigo infligido al animal, véase el caso del buey acorneador (Ex. 21:28-32). A pesar de que al hombre se le permitiera matar un animal para su alimento, no podría comer la sangre del mismo (Gén. 9:4). Esta prohibición indica que un animal también tiene vida que le ha sido dado por la mano de Dios. En presencia de Dios, el hombre está sujeto a la ley y protegido por ella; entre los seres creados por Dios, en cambio, es un individuo particular. Esta ley natural de la inviolabilidad de la vida humana tiene su origen en Dios que es su autor y promulgador.

En segundo lugar, consideraremos los tres pasajes (Gén. 1:26-27;5:1;9:6), donde el hombre está descrito como creado a la imagen de Dios; de esta manera es representado como teniendo semejanza con Dios. Por consecuencia, el hombre está por encima de cualquier otro ser, y es una personalidad viva. De todas las criaturas, el hombre es el único que corresponde a Dios; en las palabras del salmista (Salmo 8:5), el hombre es poco menos que Dios. Desde este punto de vista, él es un TU al que Dios habla, y también un YO que es responsable ante Dios (Barth, Dogmatik III, 1, 224). El Antiguo Testamento describe con claridad una correspondencia entre Dios y el hombre. Por medio de su gracia, el Dios personal se apro-

xima al hombre con sus ofrecimientos y sus pedidos. Sólo por la voluntad de Dios, se hizo posible el orden en el mundo. Dios es glorificado en sus obras (Gén. 1), y, cuando el salmista ensalza a Dios, incluye también el agradecimiento por su ley (Salmos 8: 19). El Dios personal se dirige al hombre como una persona a la otra, y al mismo tiempo escucha las oraciones y responde a los ruegos del hombre (Salmos 4;13;19:27). Dios es quien creó al hombre dándole forma de una persona y lo conserva en ese elevado estado. Por consecuencia, el hombre cuenta con la protección divina que lo mantiene en un nivel más alto que el de los animales. Por haber sido el hombre creado a la imagen de Dios, queda establecida la inviolabilidad de la vida humana. Por otra parte, observaremos en la narración de la creación que los dos sexos sirven para completarse mutuamente. Esta es la base teológica del matrimonio.

En tercer lugar, vemos que los pueblos extranjeros tienen la misma responsabilidad para con la ley que Israel. Según el documento "J", Abraham fue a Egipto (Gén. 12:10) y llamó a Sara su hermana. Entonces la tomó el Faraón, pero Dios lo hirió con plagas grandes. Con justa razón, el Faraón dijo a Abraham (Gén. 12:18-19): ¿"Qué es esto que has hecho conmigo? ¿Por qué no me manifestaste que era tu mujer? ¿Por qué me dijiste: "Es mi hermana"? Al parecer, el Faraón ignoraba que Sara era la mujer de Abraham, y por ello cometió el ultraje. En este caso, empero, no existe elemento religioso alguno. Según el documento "E" (Gén. 20), más tarde, Abraham volvió a decir en Guerar que Sara era su hermana. En consecuencia la tomó Abimélek, rey de Guerar, pero en sueños Dios le reveló quien era Sara en realidad. Es esta conexión, Abimélek dijo a Dios: "Con sencillez de mi corazón y con pureza de mis manos he hecho esto". Al fin, Abraham elevó su oración a Dios, introduciéndose así una nueva idea, ya que aquello era más que un asunto que envolvía a tres personas, sino

que se hacía necesario reconocer también a Dios cuando se trataba de reparar la injuria cometida.

En Antiguo Testamento habla de un acto que no debe cometerse en la comunidad religiosa de Israel. Por ejemplo, cuando Siquem humilló a Dina, esto se describe (Gén. 34:7): "No debiendo haber obrado de este modo". En II Samuel 13:12, Tamar dice a Amnón: "...porque no se hace así en Israel; no hagas tal locura". Tal sentimiento, empero, no se limitaba a Israel o a los antepasados del pueblo escogido. En el libro de Génesis 20:9, Abímelek dice Abraham: "¿Qué nos has hecho? ¿Y en qué pequé yo contra ti que has atraido sobre mí y sobre mi reino tan gran pecado?" El patriarca no había vivido en conformidad con las normas éticas de la región. Esto, de hecho, constituye un reconocimiento de la ley natural.

En los capítulos 1 y 2, el profeta Amós (750 A.C.) amonesta a varios pueblos por transgredir las leyes de la decencia y de la humanidad. De hecho, la ley de Dios se extiende más allá de las fronteras de Israel, y todas las naciones deben acatarla. Ocho pueblos son censurados por el profeta. Damasco trilló a Galaad con trillos de hierro; quiere decir que los damascenos maltrataron a Galaad con crueldad extrema. En Filistia, Gaza llevó a los cautivos y los entregó a Edom para el comercio de los esclavos. Los de Tiro también entregaron cautivos a Edom, sin acordarse de su alianza de hermanos. Edom se mostró furioso y sin misericordia. Los amonitas, inhumanamente, les abrieron el vientre a las preñadas de Galaad. Moab, habiendo perdido el respeto a la persona humana, quemó los huesos del rey de Edom. De este modo, las naciones fronterizas de Israel violaron las leyes básicas relativas a la santidad de la persona humana. Después de que Amós hubiera señalado los pecados de los pueblos paganos, mostró que Judá había rechazado la ley de Dios. Además, en el reino de Israel, los ricos eran severos para con los pobres; los jueces aceptaban

sobornos, y los hombres adulteraban. El profeta reconoce que ciertas costumbres y leyes pertenecen a toda la humanidad. El transgredir esas leyes constituye una violación de las leyes de Dios.

El libro de Job se da por supuesta la defensa de los inocentes y de los sinceros (Job 4:2-8):

> "¡Haz memoria! ¿Quién, siendo inocente, pereció?
> Y ¿dónde fueron los justos extirpados?
> Como tengo visto, quienes labran iniquidad
> Y siembran desventura, la cosechan."

Hablando del triunfo de los malos, Sofar el naamatita, dice (Job 20:4-5):

> "Sabes bien de siempre,
> Desde que el hombre fué puesto sobre la tierra,
> Que el júbilo de los malos es breve,
> Y la alegría del impío un instante."

De modo que al final la retribución no es consecuencia de una ley impersonal, sino que viene de Dios (Job 20:29).

En el capítulo 22:5-10, Elifaz acusa a Job de no observar ninguna de las leyes básicas de la humanidad; pero en este caso el interlocutor introduce a Dios (Job 22:12).

"¿No está Eloah en lo alto del cielo?"

Más tarde, en el mismo capítulo (versículos 21-28), él aconseja que Job vuelva a Dios. En el capítulo 24: 2-17, Job hace mención a alguna ofensa en el mismo espíritu del profeta Amós; en el capítulo 29:12-17, él se representa como un hombre justo que observó las leyes fundamentales de la bondad para con los pobres, y en el capítulo 30 vuelve a defender su integridad. Todos estos ejemplos ponen en evidencia que las leyes básicas de las relaciones humanas son universales; está claro que estas leyes no tienen su origen en legislación especial alguna. Sin

embargo, al final tenemos que concluir que toda ley tiene su origen en Dios.

Si estos ejemplos no estuviesen contenidos en la Biblia, los llamaríamos *ley natural;* pero en el Antiguo Testamento se presume siempre que toda ley tiene su fuente en Dios. Cicerón (*de off* 3,69) habla de una ley moral implantada por la naturaleza en todos los hombres. Podemos confiar, empero, en que la literatura de la Sabiduría arroje alguna luz sobre este asunto; en especial el libro de los Proverbios, de carácter más universal que histórico. Veamos, por ejemplo, Proverbios 8:5-16, donde habla la Sabiduría personificada. En la literatura de la Sapientia, YHWH es el Creador del mundo y gobernador del universo. El sustenta el orden moral y castiga el pecado. Su propia voluntad es la única autoridad para todos los hombres; Dios es quien establece normas e instituciones. Pero más que investigador, esta literatura de la Sabiduría estimula la formación y la administración de la justicia dentro de los pueblos. Casi siempre los asuntos bien conocidos se dan por supuestos, y por eso no son discutidos en la Biblia o en la literatura general. ¶ El Antiguo Testamento no nos da teoría alguna acerca de la ley. Podemos, empero, citar algunas normas que tienen validez universal y son obligatorias también entre los no-israelitas. A esta categoría pertenece también la reglamentación de las relaciones sexuales, en especial la prohibición de cualquier forma de impudicia. Dios impone estos preceptos no solamente en Israel, sino también en tierras extranjeras. En todos estos casos resalta el carácter trascendente de dichas normas e instituciones. En el libro de Génesis 18:25 (J), Abraham dice: "¿El juez de toda la tierra no hará *mišpāt* (justicia, juicio, derecho)?" También en el Salmo 82, Dios es el juez supremo de quien serán todos los pueblos. En verdad, el Antiguo Testamento no conoce ninguna ley para el mundo no-israelita que no tenga su

origen en Dios. Además, las leyes de las naciones extranjeras se fundan en una relación divina. El origen divino de la ley fuera de Israel queda bien ilustrado en la pilastra de Hammurabi que presenta al dios del sol, Samaš, sentado en su trono y entregando el código de leyes al rey quien está de pie, delante del dios, en actitud respetuosa. De esta manera indican los babilonios el origen divino de las leyes.

Juntas aparecen en el Antiguo Testamento, las leyes civiles y religiosas, pero en todos los casos, la ley es de Dios. El pecado es la transgresión de las normas divinas, la rebelión contra el patrón establecido por Dios; el errar el blanco en el sentido espiritual. En conclusión: todo esto significa que el hombre no puede alcanzar a Dios por fuerza propia. Existe un carácter objetivo de la enemistad contra la norma divina, pero ahí no termina el asunto.

El reconocimiento del principio subjetivo conduce a un entendimiento más fundamental de la condición propia del pecado. No podemos, empero, discutir este punto más a fondo, a fin de no apartarnos del tema de la ley natural.

Muchas leyes israelitas se fundan en la costumbre. Como es natural, se practicaba mucho derecho que no está escrito y, en consecuencia, nunca fue codificado. Nos referimos aquí a la ley no-escrita *(lex non scripta, jus non scriptum).* Podemos formarnos una idea de esa ley no-escrita con ayuda de varios proverbios, narraciones y conceptos legales. La justicia se administraba en las puertas de la ciudad, y las acciones judiciales eran decididas por ancianos de edad madura (Génesis 34:20-23; Deut. 21:18 y sigtes.; 22:15,23-24;25:7-9: Amós 5:5, 12,15; Zacarías 8:16). Sin embargo, debemos tener presente que el derecho presenta una universalidad que no exige su codificación, y que la costumbre y los precedentes habidos tuvieron mucha importancia en las decisiones de los tiempos antiguos.

Además es evidente que la ley, tal como está transmitida en el Pentateuco, es fragmentaria. Costumbres y decisiones se transmitían oralmente, y la ley de la costumbre era conservada gracias a la práctica continua y sucesiva. Desde luego podemos creer también que en el curso del tiempo, la ley fuera extendida, siendo objeto de nuevas intepretaciones para resolver las situaciones que variaban en distintos lugares y períodos.

Tenemos que creer en la tradición conforme a la cual Moisés tuvo una revelación en el monte de Sinaí. Hubo, empero, varios lugares donde la ley fue revelada y se hizo conocer. Así, por ejemplo en Mara (Ex. 15:25) "les dio estatutos y ordenanzas". Moisés dijo a Israel (Deut. 4:5): "Mirad, yo os he enseñado estatutos y derechos como YHWH mi Dios me mandó". También podemos creer que de cuando en cuando Moisés se dirigía al pueblo (Deut. 5:1): "Y llamó Moisés a todo Israel, y díjoles: Oye, Israel, los estatutos y derechos que yo pronuncio hoy en vuestros oídos". Josué (24:25) hizo una alianza con el pueblo y le impuso ley y derecho en Siquem. El nombre de En-Mispat (fuente de la justicia) sugiere que la justicia fuera administrada en un oasis o cerca de una fuente. Cualesquiera leyes que fuesen agregadas a la obra original de Moisés, naturalmente serían atribuídas a él, y un origen divino les sería imputado en consecuencia.

Los ancianos, los cabezas de la casa de Jacob, y los príncipes de la casa de Israel, tenían que tener un conocimiento profundo de la justicia, *(da'at mišpāt),* y Miqueas presta atendotes enseñaban *mišpãtīm* (juicios), y *tōrāh* (ley). El hombre común también debe saber lo que es derecho (Jer. 5:1) "...si hay alguno que haga *mišpāt* (justicia,) que busque *č munāh* (firmeza, constancia, fidelidad, confianza). El profeta Jeremías, hablando de los pobres, dice: (5:4) "...pues no conocen el camino de YHWH *(derek YHWH),* el *mišpāt* de su Dios". En este versículo, *el camino de YHWH* y *mišpāt* están en

yuxtaposición, esto es, las dos expresiones tienen el mismo sentido. De hecho, el profeta afirma (Jer. 8:7) que los hombres deben conocer el *mišpāt* de YHWH tan bien como los animales siguen su instinto. Si el pueblo fuese enteramente obediente a Dios, repetiría con Eliú (Job 34:4):

"*Mispāt* (derecho) escojamos para nosotros."

Observemos también que en el libro de Jeremías y en el Deuteronomio (33:10), *mišpāt* es seguido por el nombre de Dios. Esto significa que YHWH es el autor de *mišpāt,* y de este modo tenemos una correlación entre Dios y *mišpāt.* Jeremías dice que el pueblo procede de mal en peor por no conocer a Dios. Existe, en efecto, una conexión entre *mišpāt* y el conocimiento de Dios. Moisés dijo a Israel (Deut. 1:17) "No tengáis respeto de personas en el juicio... porque *hammišpāt* (el juicio, el derecho) es de Dios", esto es, *mišpāt* pertenece a Dios. Estos ejemplos bastan para mostrar que *mišpāt* tiene su fuente en Dios. El testimonio unánime del Antiguo Testamento consiste en recalcar que *mišpāt* (juicio, justicia, derecho) se deriva de Dios, y que su norma se halla en Dios. Toda la realidad de *mišpāt* consiste en que corresponde a la existencia y voluntad de Dios. Oseas (4:1) dice que Dios tiene una querella con los habitantes de la tierra, porque no hay *'ĕmet* (firmeza, confianza, estabilidad, fidelidad, verdad) ni *hesed* (mutua responsabilidad) ni *da'at Elohim* (conocimiento de Dios) en la tierra.

En la economía divina, los hombres han de obedecer a Dios y vivir en conformidad con su voluntad. Debe haber una armonía perfecta entre Dios, el hombre, y la naturaleza. (Oseas 2:21-23). La ley de Dios no es algo impersonal como la ley del Karma en el budismo, sino que la ley revelada en el Antiguo Testamento halla su fuente en el Dios vivo. En resumen, el hombre no tiene responsabilidad ante una ley impersonal, sino

ante Dios que es una persona. Esto lo expresan bien las palabras de Miqueas del octavo isglo (6:8):

> "El te ha indicado, o hombre, lo que es bueno,
> Y lo que YHWH pide de ti:
> Solamente hacer juicio y amar *hesed* (misericordia)
> Y andar humildemente con tu Dios."

El profeta Amós dice (5:15):

> "Aborreced el mal, y amad el bien,
> Y estableced *mišpāt* en la puerta."

Este profeta, sin embargo, alcanza un estado más activo de la justicia cuando dice (5:24):

> "Mas discurra, como el agua, *mišpāt,*
> Y *sedāgāh* (justicia, rectitud) cual arroyo perenne."

El profeta sabe que sus palabras se fundan en la autoridad trascendente de Dios, y este conocimiento se manifiesta a través de toda profecía. Cuando el hombre aspira a imponer su propia voluntad en oposición a la de Dios, procede contra la norma divina. Podemos decir que el vivir en conformidad con *mišpāt* es una forma de *imitatio Dei,* es decir, imitación de Dios. Un magnífico elogio de la ley de Dios se halla en el Salmo 119.

En cualquier estudio de la ley divina tenemos que considerar la justicia de Dios. En el Antiguo Testamento, la justicia es un concepto que se refiere a las relaciones entre hombre y hombre, y entre Dios y hombre. Las palabras hebraicas *sedeq, sĕdaqāh* (justicia) significan el establecimiento de la voluntad de Dios, con el fin de que probidad, honestidad e integridad predominen por todas partes entre los hombres. Por ser ésta la voluntad de Dios, resulta que él tiene un interés especial en los débiles, pobres, y oprimidos. Por ende,

su justicia se revela con claridad máxima en sus actos de salvación a favor de aquellos quienes de por sí no pueden hacer valer sus derechos (Is. 46:13;56:1). Esto resalta sobre todo en los pasajes poéticos, donde las palabras *justicia* y *salvación* son paralelas (Is. 45:8;51:5;59:16-17). En esta conexión podemos citar dos ejemplos para ilustrar este principio. Is. 45:8:

> "Y destilen las nubes *sedeq* (justicia),
> Abrase la tierra,
> Y se produzca salvación."

Isaías 46: 13:

> "Próxima está mi justicia, no está lejana;
> Y mi salvación no se demora;
> Y pondré en Sión salvación (redención)
> Y para Israel mi gloria."

Tales ejemplos muestran que en estos paralelismos, las palabras *justicia* y *salvación* son sinónimos, por así decirlo. Esto significa que la salvación es un don de Dios, y que el hombre no puede merecerla por sus buenas obras. Dios concede al hombre un estado de felicidad.

En el Antiguo Testamento hay dos decálogos: el decálogo ritual (Ex. 20:23-26; 23:10-19; cf. Ex 34: 14-26), y el decálogo moral, o sea, los diez mandamientos (Ex. 20:1-7; Deuteronomio 5:6-21). En ambos casos, el origen de las leyes pertenecen a Dios. En los diez mandamientos encontramos, en lenguaje sencillo y clásico, una declaración concisa de los deberes del hombre para con Dios, y también para con sus prójimos. Los mandamientos 6, 7, 8 y 9 (5, 6, 7 y 8 del Catecismo) son tan antiguos como la sociedad humana organizada. Tal vez podamos agregar a ellos el quinto (cuarto del Catecismo): "Honrarás a tu padre y a tu madre". Estos cinco mandamientos eran conocidos mucho antes de la existencia de una ley escrita y podemos considerarlos como la ley

natural. En el décimo mandamiento (noveno y décimo del Catecismo) no estamos frente a un acto abierto y manifiesto, sino ante los motivos íntimos e invisibles del corazón humano. Por otra parte, podemos resumir extensamente —al mismo tiempo que sumariamente— los deberes del hombre para con Dios y sus prójimos, en los grandes mandamientos (Mat. 22: 34-40). En el pasaje mencionado. Cristo cita el Antiguo Testamento (Deut. 6:15) "Y amarás a YHWH, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, y con toda tu fuerza"; y Lev. 19:18: "...mas amarás a tu prójimo como a ti mismo". En este versículo, el escritor sagrado añade dos palabras que dan autoridad a esta ley: "Yo YHWH". He aquí la autoridad final en la ley. Al final de los dos grandes mandamientos, nuestro Salvador hace un comentario (Mat. 22:40): "De estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas". Y en verdad, en estos dos mandamientos se resume la sustancia entera de todo derecho.

Aunque el Antiguo Testamento contenga todos los elementos de cuanto se considera como ley natural, no podemos recurrir a la Biblia como a una fuente de esta ley. El Antiguo Testamento enseña que toda ley tiene su origen en Dios, y no se expresa en los términos del naturalismo. En el Pentateuco hallamos más de setenta veces las palabras: "Y habló YHWH a Moisés, diciendo". Es posible considerar esta locución como una figura retórica o una expresión oriental; pero no podemos de esta manera, librarnos de su fuerza. Sin duda alguna, los escritores y redactores del Antiguo Testamento creían que toda ley tiene su fuente en Dios. Dios es el que gobierna la naturaleza y la historia; y toda ley escrita y no escrita, es la expresión de su voluntad soberana. Más allá de las instituciones del Antiguo Testamento hay principios fundamentales de la ley que tienen valor y son obligatorios en todos los tiempos y en todo lugar. El Antiguo Testamento sobrepasa

todas las razones de la ley, y va más allá de toda justicia. Ambas están fundadas en la existencia y en la voluntad de Dios; el Dios que es fuente y norma de toda ley. Dios se dirige al hombre en su humanidad mediante la ley. Al mismo tiempo, Dios ama al hombre y tiene interés en él. Este reconocimiento del origen divino de la ley confiere a la ley su carácter personal, y un espíritu único. Nuestro estudio nos hace comprender que el Antiguo Testamento enseña una ley que considera al hombre desde el punto de vista de Dios. La ley de Dios que es revelada en el Antiguo Testamento incluye la ley natural, pero también la sobrepuja, yendo mucho más allá de la misma.

EL LUGAR DE LA LEY EN LA TEOLOGIA LUTERANA ACTUAL

Lic. teol. Inge Löfström

1.

El problema de la función de la ley ha despertado gran interés en la teología luterana actual, debido a diferentes razones. *Una* de ellas está en la paternidad literaria de Carlos Barth. La contraposición de la teología de Barth y la concepción luterana puede expresarse brevemente en dos fórmulas:

Siempre ha sido característico para la teología luterana hablar de "Ley y Evangelio" allí donde el orden de sucesión entre ambos conceptos es de importancia esencial. Para Barth es igualmente característico hablar de "Evangelio y Ley", ocupando siempre el Evangelio el primer lugar, y deduciéndose de él la ley como segundo factor.

El escrito de Barth: "Evangelio y Ley"[1] establece sus opiniones a este respecto. Para él, el problema de la cognición está en el centro de todo. ¿Cómo puede el hombre llegar a adquirir algún conocimiento acerca de Dios? Este es su problema básico. Antes de revelarse Dios a sí mismo en su palabra, el hombre no sabe nada de Dios, afirma Barth. Sólo después de haberse manifestado Dios para el hombre por medio de su Evangelio, el hombre puede tener conocimiento de Dios y de su voluntad. Del mismo modo como la cognición de Dios, también la ley se deriva del Evangelio, o sea, con las mismas palabras de Barth: "Weil das Gesetz im Evangelium, vom Evangelium her und auf das Evangelium hin ist, darum müssen wir, un zu wissen, was Gesetz ist, allererst das Evangelium

[1] K. Barth: "Evangelium und Gesetz" (Evangelio y Ley), 1935.

wissen, und nicht umgekehrt"[2]. (Por hallarse la ley en el Evangelio, derivarse del Evangelio, y señalar el Evangelio, nosotros, para saber qué es ley, debemos conocer antes que nada nada el Evangelio y no al revés).

Este proceso es continuo en la obra de Barth. La palabra bíblica "schlägt senkrecht von oben" ("cae fulminante desde arriba"), cae en un mundo vacío de conocimientos espirituales. Para Barth no existe un conocimiento natural de Dios. Sin duda alguna es esta su actitud polémica frente a la teología liberal la que le impulsara a adoptar esta posición; y al hacerlo, se ve evidentemente en dificultades frente a ciertas citas bíblicas. Esto se refiere ante todo a Romanos I y II. Allí, Pablo habla de que la potencia y divinidad de Dios se echan de ver desde la creación del mundo, siendo entendidas por las cosas que son hechas (Rom. I:19-21) y que los gentiles *naturalmente* hacen lo que es de la ley, mostrando la obra de la ley en sus corazones. (Rom. II:14-15). Es lógico que Barth cambie el significado de tales citas, o bien que las pase por alto.

Como ejemplo de la explotación del esquema "Evangelio y Ley" por Barth podemos señalar su ética del estado. También en esta conexión deriva las normas de acción prácticas del mensaje de la salvación. En el escrito "Rechtfertigung und Recht'" ("Justificación y derecho")[3], las reglas para la política y la vida social son fundamentadas mediante un exégesis cristológico y angelalógico de Romanos 13:1-7. En "Christengemeinde und Bürgergemeinde" ("Comunidad cristiana y

---

[2] Op. cit. pág. 5.

[3] K. Barth: "Rechtfertigung und Recht" (Justificación y Derecho), 1938. Obsérvese también aquí el orden programático. Primero la Justificación (en el sentido cristológico). De ello se deduce el derecho civil o secular.

comunidad ciudadana")[4] demuestra cómo la sociedad civil ha de derivar sus normas de la comunidad cristiana. El estado en sí no conoce normas éticas; es "gleichnisbedürftig" (necesitado de parábolas) y recibe sus normas de conducta del caudal de conocimientos que posee la Iglesia.

Con su enseñanza de los dos regímenes, Lutero presentó un concepto completamente distinto[5]. Dios se comunica con los hombres de dos maneras diferentes: en el régimen secular actúa a través de la ley exterior; en el espiritual, a través del Evangelio. El régimen mundano produce una justicia civil. El espiritual señala al cielo y conduce al hombre a la remisión de los pecados por medio de la fe. En el régimen mundano se manifiesta el empleo ciudadano de la ley, "usus civilis", que produce un orden exterior. Existe, sin embargo, también el uso civil de la ley: 'usus spiritualis sive theologicus", mediante el cual la ley condena la conciencia impulsando al hombre a encaminarse hacia Cristo. "La ley fue nuestro ayo para llevarnos a Cristo" Gal. 3: 24). La ley no parte de Cristo sino que nos conduce a El.

Estas breves indicaciones servirán para que nos formemos una idea respecto a la interpretación que Lutero daba a la función de la ley[6]. No resulta difícil comprender cuán grande es aquí la diferencia entre Barth y Lutero. En la teología actual, esta controversia forma la base —más o menos mani-

---

[4] K. Barth: "Christengemeinde und Bürgergeist" (Comunidad cristiana y Espíritu ciudadano).

[5] Véase G. Törnvall: "Geistliches und weltliches Regiment bei Luther" (Régimen espiritual y secular en Lutero) Munich 1947.

[6] Un enfoque básico del tema por R. Bring: "Gesetz und Evangelium und der dritte Brauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie" (Ley y Evangelio y el tercer uso de la ley en la teología luterana) Helsingford, 1943.

fiesta— de varias investigaciones recientes por parte de los teólogos luteranos. A continuación nos ocuparemos de algunas de esas obras que tratan el problema de la ley.

2.

Algunos teólogos pretenden disminuir la contraposición entre Barth y Lutero. Así procede —entre nosotros— Gerhard Heintze quien emprendió una investigación destinada a fijar la relación entre Ley y Evangelio en los sermones de Lutero[7]. En su introducción afirma que Barth jamás se ha destacado por una actitud antiluterana, sino que, por lo contrario, siempre se refiere a Lutero con mucha estima. Opina que no hay motivo para autorizar a nadie a hacer una distinción rigurosa entre luteranos y barthianos. La investigación de Heintze puede ser considerada como una tentativa de mediación, pero cabe preguntarse si su empeño de borrar los contrastes se apoya en realidades.

Como recopilación de material, el libro es sumamente valioso. Con gran dedicación, su autor ha recorrido toda la producción homilética de Lutero. En tres grandes secciones examina las exégesis que Lutero hace de los textos; se ocupa de los sermones acerca del Sermón de la Montaña, y del doble mandato de amor y los decálogos acerca de la historia de la Pasión de Cristo. En el fondo de toda esta indagación palpita la pregunta si en realidad, Lutero, al predicar, ajustábase al esquema de 1º Ley 2º Evangelio.

Según la interpretación de Heintze, Lutero por principio no usaba esquema alguno, sino que dejaba librado al texto la forma que había de tener el sermón. Si bien el autor admite

---

[7] G. Heintze: "Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium" (La predicación de Lutero sobre Ley y Evangelio) Munich, 1958.

como sobreentendido el hecho que en sus escritos sistemáticos, Lutero impone siempre el esquema Ley-Evangelio, opina, sin embargo, que éste no juega un papel importante en su homilética, sin que en ella rige el engranaje indisoluble de ambos, hasta un grado tal que la proclamación del Evangelio encierra la proclamación de la Ley. En Lutero, el autor encuentra el concepto de que la verdadera naturaleza y el tremendo alcance del pecado se desprenden precisamente de la esencia misma del Evangelio. También en el caso de tratarse del empleo civil y de la Ley *(usus civilis)*, Heintze no lo interpreta como una misión especial con autoridad legal propia, sino que subraya que tal empleo siempre sigue ligado a la proclamación del Evangelio.

Pese a todo esto, Heintze no puede desimular el hecho que en Lutero nos encontramos con frecuencia frente a una predicación independiente de la Ley antes de, y junto con, la predicación del Evangelio. Pero esto no significa —dice Heintze— una restricción de la importancia de la predicación del Evangelio. Para Lutero regía siempre esta norma: *"Nihil nisi Christum praedicandus"* ("Predicando a nadie más que a Cristo") [8].

Uno de los méritos del trabajo de Heintze consiste en hacer resaltar tan nítidamente el llamado "rasgo dialéctico" de Lutero. El constante juego de alternativas entre Ley y Evangelio que se extiende también a la proclamación, responde al modo de obrar de Dios para con el hombre. En lo tocante a este aspecto, la diferenciación clásica de Lutero entre *"opus alienum Dei"* y *"opus proprium"* (obra ajena y obra propia de Dios) juega un papel dominante. A menudo Dios esconde su gracia bajo su juicio, su amor bajo su ira. Pero según la

---

[8] Op. cit. págs. 68, 79 y sgtes.
[9] Op. cit. pág. 266 sgtes.

interpretación que Heintze da a Lutero, ello debe ser obra de Dios y no del predicador. En ello se basa para fundamentar su tesis de que como predicador, Lutero estaba al servicio del texto, y no de su teología.

Ahora bien: si Heintze pondera a Lutero como intérprete de textos, condena simultáneamente la teología del Reformador, porque si no es bíblica, es sencillamente errónea. Si el orden Ley-Evangelio sólo es aplicable a la teología sistemática y no a la homilética práctica, Lutero está del todo equivocado. Sin embargo, esto no es así. Heintze se deja desorientar por su propia tesis. Algunas veces nos encontramos con que trata de imponer a los textos homiléticos de Lutero su propia interpretación del *"Ineinander von Gesetz und Evangelium"* ("Engranaje de Ley y Evangelio")[10]. Y es característico para él que deseche ciertas explicaciones contenidas en los sermones acerca de la diferencia entre Ley y Evangelio, sirviéndose de la teoría de que "presumiblemente" habrá que adjudicarlas a los adoptadores.

En realidad trátase del simple hecho de que Lutero puede mostrarse predominantemente evangélico en sus sermones debido a la circunstancia de que su auditorio ya se halla bajo la Ley. El predicador debe proclamar el Evangelio y anunciar la liberación; pero esta liberación presume una cautividad anterior. Para Lutero es un pensamiento fundamental que el hombre se halla bajo la amenaza de la Ley por la índole misma de su naturaleza, por su mera existencia como hombre. Heintze piensa que la predicación desciende fulminante a un mundo religiosamente vacío. Sin embargo, mucho antes de llegar el hombre a la Iglesia, conocía la Ley por ser la vida siempre la ley del hombre. En la Iglesia, el Evangelio figura en segundo lugar, aunque el predicador no haga otra cosa

---

[10] Op. cit. pág. 257 sgtes.

que proclamar el Evangelio desde el principio hasta el fin. Esta es la razón por la cual Lutero puede establecer la norma para el predicador: *"Nihil nisi Christum praedicandus"* (Predicando a nadie más que a Cristo).

3

La interpretación arriba esbozada de que la Ley ya se halla presente en la vida cotidiana, es un auténtico pensamiento de Lutero, y por otra parte, también un pensamiento auténticamente bíblico. Este hecho fue subrayada en varias de las investigaciones más recientes sobre Lutero, y resalta con especial nitidez en un trabajo dogmático del teólogo sueco Gustavo Wingren acerca de Creación y Ley [11].

El autor ha creado la expresión "die anonyme Forderung" "El postulado anónimo" [12] para señalar este hecho que se manifiesta en las exigencias que provienen del prójimo; en aquella necesidad que desde afuera se imponen al ser humano. Porque todo hombre posee algunos bienes; y cuando conserva estos bienes para sí mismo, y se sustrae a la preocupación por su hermano, las necesidades de sus congéneres conspiran contra su afán de guardarlos. La máxima de oro de Mateo 7:12 que señala la necesidad del prójimo como brújula de nuestras acciones, es interpretada por Lutero como regla básica de la ley natural. "Y aquí —escribe Wigren— Lutero se ubica en medio de una gran tradición teológica" [13]. En las relaciones para con nuestro prójimo, Dios nos coloca ante exigencias siempre renovadas, y tales exigencias representan *una* de las formas de la voluntad divina, de la ley divina. En esta

---

[11] G. Wingren: "Skapelsen och lagen" (La creación y la ley), Lund 1958.
[12] Op. cit. pág. 68 sgtes.
[13] Op. cit. pág. 74 nota 10.

interpretación, la ley es universal; pertenece a la vida misma del hombre.

En este sentido puede hablarse de una "Ley natural", la cual también presume Pablo en Rom. 2. Los mandamientos del Antiguo Testamento son expresión de esas leyes naturales, grabadas en el corazón antes que en el libro de la Biblia. La ley de Israel es *una* forma de la voluntad imperativa y juzgadora de Dios, la cual, en forma de exigencia anónima, penetra en toda vida humana. De la misma manera como es universal la ley en este sentido, así también la resistencia del hombre representa un pecado universal ante Dios: "Tanto gentiles como judíos están debajo del pecado" (Rom. 3:9,19).

La ley es obra del Creador y pertenece a la creación. Dios no puede contemplar pasivamente cómo el mal y la muerte se adueñan de Su mundo. Por esto pone coto a las malas acciones. Entre los medios que emplea para conseguirlo, figura el régimen secular, el cual es también una forma de la Ley. Todo hombre está sujeto a sus exigencias. Para poder divisar la conexión entre esta obra mundana y la de Dios, hay que ligar estas dos reflexiones: 1º) desde el punto de vista ético se trata de malas acciones que se castigan y cuya ejecución es impedida; 2º) al impedirlas, la vida de los demás queda a salvo. Por ende, cuando el régimen secular impide la acción de todas las fuerzas que tratan de dañar la vida, como por ejemplo, el robo y el homicidio, al mismo tiempo es ésta una acción divina que da y cuida la vida; es una obra de la Ley.

En los tiempos antiguos, tales exigencias provenían de los príncipes. En los nuestros, su lugar es ocupado a menudo por las conveniencias, por la presión social. La gran masa de nuestros congéneres, la necesidad de servicios recíprocos en la sociedad moderna, mantienen en marcha un movimiento inmenso, un movimiento al servicio de la vida. De esta manera, según Wingren, la Ley está siempre activa como expre-

sión de la previsión del Creador preocupado por su creación. Visto de este modo, todos los hombres están bajo la Ley. Una llamada "ética cristiana" que elimina todas las reglas de solidaridad para *poner en su lugar* normas de conducta evangélica, ha echado en olvido el Primer Artículo de Fe. De ahí proviene asimismo el estrechamiento cristológico de la teología barthiana, conmoviéndose así el fundamento de una fe de poco menos de 2000 años en la obra de Dios reflejada en la creación, una fe cuyos principios nunca fueron sacudidos en la comunidad cristiana antes del siglo veinte [14].

Con gran fuerza sistemática y un lenguaje inusitadamente sugestivo para una disertación teológica, Wingren ha expuesto la enseñanza de la Ley universal, una doctrina que según él, es típica también para Pablo y Lutero. Con ella como fondo, también el Evangelio adquiere una trascendencia más amplia, lo cual llega a tener una importancia profunda para la predicación para no citar más que un efecto [15]. La culpa no es un asunto especialmente religioso, existente únicamente entre los cristianos. También la culpa es universal. Por tanto, también es universal la necesidad del Evangelio. (Ley Culpa-Evangelio). En consecuencia, el Evangelio no llega a un mundo no-religioso, sino que habla a los hombres que ya pertenecen a la creación de Dios y ya están en relación con El. Si la predicación llegara a poder interpretarles a los hombres ésta su situación universal, significaría esto una nueva y gigantesca posibilidad de establecer contacto con el llamado mundo secularizado.

---

[14] Op. cit. pág. 171 sgtes. El lugar de la "lex naturae" en la teología de Lutero es tratado por R. Josefson en: "Den naturaliga teologins problem hos Luther" (El problema de la teología natural en Lutero) Uppsala y Leipzig, 1943.

[15] Véase por ejemplo G. Wingren: "Die Predigt" (La predicación), Gotinga 1955.

4

Los trabajos arriba indicados también se ocupan del problema de la predicación. Respecto a este tema contamos con una investigación interesante relativa a la misión de la predicación, por parte del joven teólogo sueco Henrik Ivarsson [16]. Dicho autor se ha propuesto examinar la relación entre predicación reformatoria y pietista en su aspecto tipológico.

Su tesis principal consiste en que para Lutero, la predicación tenía la tarea de ejercer el poder de las llaves. La obra de Cristo, obra del perdón, se perpetúa en la obra de la predicación. El verdadero sentido de la predicación es la palabra de la absolución: "Das Evangelio ist eine predigt das do vergibt die sunde" ("El Evangelio es una predicación que absuelve del pecado") dice Lutero. Meta de la predicación es atacar aquella ley que somete y aprisiona la conciencia, y que sólo con reluctancia renuncia a su presa.

La ley sale a nuestro encuentro en los sermones de Lutero, y no exclusivamente como enemigo y adversario de la fe. También le incumbe una tarea positiva: es la condición y preparación necesaria para la obra redentora de la predicación. Sin embargo, en este proceso, Ley y Evangelio siguen siendo contrastes en principio. No pueden ser interpretados como dos fases de relevo mutuo, en la vida del cristiano. Según Lutero, en todas partes se "predica" la ley, en cierto sentido. Queda inscrita en el corazón del hombre. Ejerce su función ligadora mediante "das weltliche Regiment" (el régimen secular) en vocaciones y estados. Porque la ley está en vigencia antes de comenzar la predicación. Por tanto, la predicación no tiene por condición previa absoluta la proclamación de la Ley [17].

---

[16] H. Ivarsson: "Predikans uppgift" (La tarea de la predicación), Lund, 1956.

[17] Op. cit. pág. 71.

Esto no excluye la obligación que incumbe al predicador de proclamar la Ley. Pero ello debe hacerse con sabiduría y amor. Hay casos en los cuales se trata de hombres empedernidos y carente de tribulaciones: entonces, la Ley provee la palabra adecuada para despertar la conciencia a aquella angustia y tribulación que prepara el terreno para la proclamación del Evangelio. Por lo contrario no debe predicarse la Ley sino únicamente el Evangelio a la conciencia que ya se halla atribulada.

Para Lutero, la misión de la predicación incluye también la parénesis (o sea, la amonestación de realizar las buenas obras inspiradas en el amor al prójimo). También en lo referente a esas obras de la fe se necesita la fuerza creadora de la Palabra. Aquí *no* se trata, en el sentido literal de la palabra, de una predicación de la Ley. La predicación es ante todo una función creadora, y no una función transmisora de conocimiento (Erkenntnis). Para Lutero, la predicación no tiene la función primordial de proveer instrucciones acerca de *cómo* proceder, sino que ha de transmitir en su lugar, la inspiración del Evangelio a la acción [18].

A continuación, el autor compara con esta predicación luterana, la predicación posterior de la ortodoxia y el pietismo, con ejemplos tomados de la tradición homilética sueca de los siglos XVII y XVIII.

En la ortodoxia, el poder de las llaves se identifica en primer término con la disciplina eclesiástica y la disciplina civil. La Iglesia se hallaba al servicio de la educación popular, y la predicación tenía a su cargo, como su más importante fun-

---

[18] Ivarsson divide su investigación acerca de la predicación luterana en dos partes: 1) La predicación y el perdón del pecado (Die Predigt und die Vergebund der Sünde), pág. 19-112; 2) La predicación y las Obras (Die Predigt und die Taten), pág. 113-166.

ción, la proclamación de la Ley. El tipo clásico de la predicación del siglo XVII es el sermón de penitencia. En contraste con la predicación reformatoria, la predicación ortodoxa apenas considera la Ley como un enemigo del que el hombre debe ser liberado mediante la proclamación del Evangelio, sino que más bien ve en la Ley un medio para combatir el pecado extremo. La justicia cristiana no se distingue con nitidez de la rectitud burguesa moralística. Al imponer la nueva obediencia, del cristiano, la predicación de la Ley ejerce una función en el sentido del "tercer uso". La *"justicia actualis"* se mezcla con la *"justicia civilis"*.

También el pietismo pierde en su predicación las características de la proclamación luterana cuando se trata de la función de la absolución. En ella, el poder de las llaves no se ejerce en el sentido reformatorio. La predicación llega a tener una finalidad instructiva, directiva, aconsejante. Su intención es la de ayudar al hombre a reconocer con claridad su propio lugar en la obra de gracia. En lugar de la polémica contra la Ley y la proclamación de la absolución mediante el Evangelio, la predicación pietista se transforma en una descripción de la conversión. En lugar de la poderosa palabra del perdón a través de la Palabra dirigida a los esclavos de la Ley, la predicación pietista se restringe a una enseñanza acerca de pecado y gracia. En lugar de incitar constantemente a la fe, le incumbe la tarea de controlar la fe recta.

También en lo tocante a la predicación, toda la problemática gira alrededor de la correcta distribución de Ley y Evangelio. Ivarsson ha demostrado con su investigación que también los movimientos considerados como auténticamente luteranos no siempre han conseguido atenerse fielmente a las intenciones del Reformador.

5

El problema del lugar de la Ley en la concepción luterana de la fe es tratada en una indagación de los principios por el teólogo finlandés Aarne Siirala [19].

Siirala muestra que para Lutero, la Ley está relacionada con la Creación. El Decálogo es un resumen de la *"lex naturae"*, la ley general, conocida por todo el mundo [20]. Bajo este aspecto, la ley mosaica es una recopilación de mandamientos dados al pueblo judío: *"sapientia populi Israel"* (WA 14, 545, 17). Desde el comienzo del mundo, la ley eterna de Dios ha estado en vigencia entre todos los pueblos. En esta conexión, las leyes de los paganos respondían a la ley mosaica para los judíos. Interpretada así, la *"lex naturae"* se halla en un mismo nivel con la *"sapientia populi Israel"*, ambas son expresiones de la voluntad del Creador. Moisés no se distingue de otros hombres, pertenecientes a otros pueblos, por una inteligencia o talento especial para la legislación. También entre otros pueblos se puede encontrar la honda sabiduría concedida por el Creador. La característica de Moisés, y su incomparabilidad, están en conexión directa con la condición de Israel como pueblo escogido, y son el resultado de su relación con Cristo.

Como se ve, también aquí —contrastando fuertemente con el consejo de Heintze— la Ley es interpretada como una realidad dada con la creación; una realidad que imprime su sello a la existencia entera de todo ser humano. Aquí, la experiencia alcanza una importancia capital al lado de la Escritura. El testimonio de ambas siempre se vuelve a presentar en forma combinada. Siirala demuestra convincentemente que resul-

---

19 A. Siirala: "Gottes Gebot bei Martin Luther". (Los Mandamientos de Dios en Martín Lutero), Helsingfors, 1956.

20 "Sed a condito mundo decalogus fuit inscriptus omnium hominum mentibus", WA 39, I, 454, 4.

ta imposible encontrar en Lutero un concepto que deduzca la voluntad de Dios del Artículo Segundo. Antes de la revelación en Cristo, el Creador ya ha hablado al hombre. La Ley existe antes que el Evangelio.

Como siempre, Lutero presenta su teoría en forma muy concreta y realista. La Ley va al encuentro del hombre en la vida práctica, en el trabajo, en el medio ambiente, en la familia, etc. Los mandamientos no se escriben en una *"tabula rasa"*, sino que toda la existencia del hombre es dirigida por el mandamiento imperativo de Dios. Por todas partes tropieza con los mandamientos divinos. La Ley le es indispensable; le es dada *"a priori"*, y no en los escritos[21]. La voluntad del Dios vivo nunca puede ser comprendida en una recopilación de leyes fijas. Porque cuando surgen situaciones nuevas, el Creador siempre activo puede ir al encuentro del hombre bajo nuevas formas y con nuevas tareas. Lutero dice: *"Gott regieret alle Gesetze ganz so durcheinander, wie die Sterne am Himmel und die Blumen auf der Wiese stehen. Der Mensch muss jeden Augenblick zu jedem bereit sein und tun was ihm je und je zuerst unter die Hand kommt"* (WA 5.6,41.) ("Dios gobierna todas las leyes tan entremezcladas como lo son las estrellas en el firmamento y las flores en el prado. A todo momento, el hombre debe estar dispuesto a todo y hacer lo que en todo caso le venga primero a las manos").

En vista de que los hombres no acatan los mandamientos divinos, por no comprenderlos como posibilidades de Dios, éstos son interpretados como la Ley del pecado y de la muerte. Dios se manifiesta en crear y dar; pero el hombre se rebela contra esta bondad dadora. Semejante rebelión es el pecado. El hom-

---

[21] Siirala, pág. 238, nota 207.
[22] Op. cit. pág. 346.

bre egoísta no quiere limitarse a recibir sino que trata de sacudir esta dependencia de Dios. Pero no hay hombre alguno que pueda separarse de Dios. También aquel que lo niega permanece atado a su relación con Dios y con la Ley universal divina que gobierna al mundo y dirige las condiciones humanas También él está bajo el juicio divino.

La relación entre Ley y Evangelio se manifiesta en que la Ley, escrita por medio de la creación en los corazones de los hombres, esa Ley que ellos no pueden o no quieren cumplir, se cumple en Cristo. Su Evangelio promueve la fe exigida en en Primer Mandamiento, y con ello cambia todo. Sin Cristo, la Ley es una expresión de la ira divina para los pecadores. Mediante la fe, empero, los mandamientos se transforman en anunciación de *"was Gott uns thue und gebe"* ("de lo que Dios nos hará y dará"). Siirala pone mucho énfasis sobre la relación entre fe y amor. La fe no es una actitud psicológica del hombre, y el amor no es un modo de conducta regido por ciertos mandamientos. Pues entonces la fe y el amor se convertirían en actividades humanas, y el hombre, su sujeto agente, en lugar de Dios. Para Lutero, es Dios quien actúa, quien origina la fe y el amor mediante su Palabra. Este concepto expresa la liberación a través del Evangelio.

6

Un problema que siempre ha provocado discusiones en la teología luterana, es el referente al llamado *"tertius usus legis"* (el tercer uso de la Ley). ¿Tiene la Ley una importancia duradera para el cristianismo? ¿Cómo puede predicarse dentro del ámbito del Evangelio el "tú debes" de la Ley? ¿No se vuelve a transformar entonces el mandamiento en ley? ¿O bien existe un tercer uso de la Ley entre los renacidos (Wiedergeborenen, "in renovatis")? Estas preguntas han sido discutidas muy a fondo en la importante disertación del teó-

logo alemán Wilfried Joest[23]. Trátase de una disertación acerca de Lutero, pero es al mismo tiempo una investigación exegética.

> En Lutero encontramos dos líneas de pensamientos:
>
> 1º) La Ley es una preparación para el Evangelio; tiene vigor en relación con el Evangelio, pero no más allá del mismo. La fe que se aferra al Evangelio, ha vencido por eso mismo a la Ley. Pero este proceso no se realiza *una sola vez,* sino siempre de nuevo. La posición de la fe no es una permanencia tranquila dentro del ámbito alcanzado del Evangelio, desde donde se puede echar una mirada retrospectiva al ámbito de la Ley como si éste fuera una etapa definitivamente vencida. La vida cristiana es un movimiento que oscila entre la Ley y el Evangelio, un movimiento que se produce hacia adelante, pero no hacia arriba. A esto, Joest lo llama: *"Transitus-Aspekt"* (aspecto de tránsito). 2º) Pero la teología luterana conviene asimismo un*"Progressus-Aspekt",* (aspecto de progreso) la doctrina de un saneamiento (progresivo), de manera que no sólo el *"simul justus et peccator"* (a la vez justo y pecador) sino una santificación. Lutero emplea con frecuencia el símil de la levadura que hace fermentar el amasijo. De modo que aquí se trata de un progreso en cuanto a la justicia, un "progressus" en el cual la Ley enseña los pasos y dirige el progreso.

Todo ello conduce a una fuerte tensión en la enseñanza de

---

[23] W. Joest: "Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Paranese" (Ley y libertad. El problema de la tertius usus legis en Lutero y la paránesis del Nuevo Testamento". Gotinga, 2ª edición, 1956.

[24] Op. cit. pág. 79 sgtes.

Lutero acerca de Ley y Evangelio. Por un lado, sólo resulta realmente buena la obra que es íntegramente *libre*, separada de todo *"Muss und Soll"* (deber y estar obligado); por el otro, se establece que también el cristiano ha menester del mandamiento como indicador del camino. Por una parte, sólo un hombre justificado puede realizar obras rectas; por la otra, únicamente las obras son el camino que conduce a la justicia. El mismo Lutero destruye con el *"Progressus-Aspekt"* la armonía de la sistemática de la teología de *"simul-justus-et-peccator"*. ¿Ha sido coartada aquí la realidad cristiana en beneficio de la sistemática teológica, de modo que aquí estamos frente a una tensión irresoluble? Joest formula la pregunta pero cree poder encontrar en Lutero una conexión lógica entre la doctrina de la justificación y la doctrina de la santificación.

Joest encuentra la solución del problema dividiendo la Ley en dos significados distintos. En primer lugar, la Ley es la antítesis del Evangelio y va a su primer encuentro con el hombre bajo la forma de *"lex implenda"* (la Ley que debe cumplirse), o sea, como palabra dirigida al hombre separado de Dios: "Esto debes hacer para estar en gracia ante Dios". La Ley es el mandamiento que impone el problema de la salvación al hombre carente de la misma. Esta Ley termina con la llegada del Evangelio y jamás debe ser mezclada con éste. Ambos se separan como el aceite del agua. Porque el Evangelio proclama la *"lex impleta"* (la ley cumplida), impone el problema de la salvación a Cristo, y dice al pecador: En Cristo tú estás en gracia ante Dios[25].

Pero con ello no termina la ética cristiana. Existe un encuentro de los cristianos con la Ley más allá del oficio de la Ley que consiste en exigir y acusar. Lutero conoce un man-

---

[25] Op. cit. pág. 197.

damiento que imparte instrucciones concretas en, con y bajo el Evangelio. Existe una obediencia de la fe que es una con la libertad del Evangelio. El mandamiento ya no se dirige al hombre carente de salvación con: "Tú debes para que...", sino que dice al hombre que ya posee la salvación: "Tú puedes porque..." En consecuencia, aquí la Ley ha perdido todo su aspecto de legalidad. Por este motivo, la expresión: *"tertius usus legis"* resulta muy inadecuada. Y es aquí donde Joest ve un camino para salir del círculo del estrechamiento luterano. Porque si Lutero conoce un mandamiento que ya no es ley sino unido al Evangelio, estamos frente a una nueva posibilidad de llegar a un acuerdo entre las teologías antagónicas. Es obvio que Joest piensa en Barth y sus conceptos que afirman, en contra de Lutero, la unidad de Ley y Evangelio. Escribe: "Aquellos que desean conservar el legado de Lutero no necesitan luchar contra una interpretación así encaminada de los mandamientos en nombre del Evangelio" [26].

> El discernimiento de Lutero entre Ley y Evangelio es bíblico y concreto. Una evangelización demasiado directa del mandamiento en la cual se pasa por alto su misión "legal" anterior tendrá, por consecuencia que el Evangelio corre peligro de no ser comprendido correctamente. Pues sólo cuando la Ley ha concluido su obra juzgadora, el Evangelio puede liberar verdaderamente. Sin embargo, fuera de este proceso, sigue siendo acertada la tesis de la unidad entre Evangelio y Mandamiento, tanto en lo que respecta a Lutero como en lo tocante a la Escritura. En este sentido, empero, es decir, cuando se trata de la unidad, resultaría tal vez más conveniente no hablar de "Evangelio

---

[26] Op. cit. pág. 199.

y *Ley*" sino de "Evangelio y *Mandamiento*". Con ello se indicaría que se trata de aquel mandamiento que ya no es ley en el sentido literal.

De este modo sería posible llegar a un entendimiento entre el concepto luterano y el barthiano, un entendimiento que no significa un renunciamiento a las ideas básicas de Lutero, sino que se lograría precisamente en la línea del pensamiento de Lutero.

LA ORDENACIÓN SEGÚN LUTERO Y LOS REFORMADORES LUTERANOS

Dr. Harding Meyer

A. — *El fundamento del ministerio.*

Dios concede al hombre la salvación por medio de su *palabra* y de su *sacramento.*

> WA 18/203 [1]: Del perdón de los pecados tratamos de dos maneras: primero: cómo se ha conseguido y adquirido; segundo: cómo se reparte y se nos otorga. Lo adquirió Cristo en la cruz... Lo repartió allí (sc. en la Santa Cena) por medio de la palabra y lo concedió como en el Evangelio."
>
> WA 2/113: "Él (sc. Cristo) no te sirve ni puedes disfrutar de él, si Dios no lo transmuta en palabras para que puedas oírlo y conocerlo."

Y en WA 2/509 dice Lutero que sólo por la palabra nos alcanza la gracia de Dios: "La sola palabra es el vehículo de la gracia de Dios."

Mas su palabra y su sacramento son siempre palabra *anunciada* y sacramento *administrado.*

Para Lutero, la palabra de Dios no es palabra que se lee privada y ocultamente, ni tampoco palabra "interior", sino siempre el verbo que se pregona en público y reúne a la congregación alrededor de sí misma.

---

[1] WA significa "Weimarer Ausgabe", edición de las obras de Lutero, Weimar; EA indica "Erlanger Ausgabe, edición de Erlangen; DKS es la sigla por "Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche", Göttingen 1956 - Escritos Confesionales de la Iglesia evangélica luterana, Gotinga 1956 *(Nota del traductor).*

Cuando Lutero, en el escrito a Ambrosio Catherinus, dice: "Toda la vida y la substancia de la Iglesia reside en el verbo", agrega en seguida: "No hablo del Evangelio escrito, sino del *pronunciado*" (WA 7/721). Y en WA 12/259 se dice: El Evangelio "en verdad, no es el que figura en los libros y está expresado por letras de imprenta, sino más bien un sermón oral y palabra viva y una voz que se oye en todo el mundo y se pregona públicamente".

Por ello, Dios funda el *ministerio eclesiástico,* es decir, el ministerio —ordenado a hombres— de predicar su palabra y de administrar sus secramentos.

> "Pero como una congregación cristiana no debe ni puede existir sin la palabra de Dios", —dice Lutero— "sigue de lo expuesto con suficiente evidencia que ellos... necesitan maestros y predicadores que anuncien la palabra".

Compárese también el paso de artículo IV de la Confesión de Augusburgo (De iustificatione) al artículo V (De ministerio ecclesiástico):

> "Para que consigamos esta fe, se ha instituido el ministerio de enseñar el Evangelio y de administrar los sacramentos".

De manera parecida se dice en el "Orden Eclesiástico" sueco de Olav Petri del año 1591:

> "Si bien todo junto es muy útil y sumamente estimable lo que el Hijo de Dios... ha fundado e instituido en beneficio de su comunidad, el ministerio de la predicación, no obstante, es necesario de un modo muy especial. No basta, pues ni es suficiente que una persona una sola vez sea instruida y adoctrinada en las cosas divinas... sino necesita de la enseñanza diaria mientras viva en la tierra."

La idea de que el ministerio eclesiástico ha sido fundado por Dios mismo aparece con frecuencia en los escritos de Lutero. El expresa la esperanza de que todos los cristianos sepan que "el estado eclesiástico ha sido instituido y fundado por Dios." Es cierto e indubitable que Dios mismo ha instituido y fundado el ministerio eclesiástico con su propia sangre y muerte... (EA 31/219).

B. *La esencia del ministerio.*

Es de importancia decisiva comprobar que hay un centro en la concepción de Lutero respecto al ministerio de donde derivan todas sus afirmaciones sobre el ministerio y por el cual queda determinado todo su concepto de la ordenación: es la convicción de que el ministerio tiene pura y rigurosamente el carácter de *una función de servicio.*

> WA 6/564: "El sacerdocio no es nada más que un ministerio". WA 11/271: "¿Qué son, pues, los sacerdotes y obispos? Contesto: Su régimen no es superioridad ni poder, sino servicio y ministerio."

Como se demostrará aún más explícitamente, este carácter de función de servicio vale tanto con respecto a la relación del ministerio y de la congregación como asimismo en lo que concierne a la relación entre el ministerio y el titular del ministerio.

Esta función de servicio del ministerio tiene siempre *dos aspectos* (servicio *para* Dios y servicio en la persona del prójimo), y por ende posee, a la vez, un *carácter doble* (servicio de *siervo* y servicio de *hermano).*

> WA 10 I 2/122: "Oye, querido, servir a *Cristo* y *Dios* en San Pablo significa principalmente ejercer un mi-

nisterio que Cristo le ha encomendado..."; "... es un servicio que proviene *de* Cristo, no se dirige *a* Cristo; no procede *de* nosotros, sino llega *a* nosotros. Esto lo debemos tener presente y por ello es muy necesario, porque de otra manera no puedes saber lo que significan las palabras de Pablo: minister, ministerium, ministratio, ministrare, etc. Siempre lo llama servir, servicio, servidor, etc."

En consecuencia, al ministerio le falta en absoluto todo lo estático. Es imposible hablar de una esencia del ministerio que en sí reposa, y de propiedades cualesquiera. Su esencia es realización, función, a saber, ejecución del mandato que proviene de Dios, de la orden, dada por Cristo de propagar la reconciliación por medio de la predicación de *su* palabra y la administración de *sus* sacramentos. Ministerio significa la función del servicio de siervo exigido por Dios, a saber, la administración de la *propia* palabra de Dios y de sus *propios* sacramentos.

Esto quedará patente con más evidencia cuando a continuación describamos la relación entre el ministerio y la congregación y la del ministerio y del titular del ministerio.

C. *Ministerio y congregación.*

Dios encomienda a la *congregación en su totalidad* el ministerio de la predicación de su palabra y de la administración de sus sacramentos.

Compárese al respecto la exégesis que da Lutero de Mat. 16: 18, tal como se refleja, por ejemplo, en los Artículos de Esmalcalda (Art. VII: de las llaves):

> "Las llaves son el oficio y la potestad dados por Cristo *a la Iglesia*" (BKS, P. 452).

El "Tratado sobre la potestad y el primado del papa" de Melanchthon reproduce exactamente la exégesis que Lutero hace de Mat. 16:18 al decir:

> "Además siempre debemos confesar que las llaves no pertenecen a una sola persona ni han sido dadas a alguien, sino a toda la Iglesia".

Estas palabras (s.c.... todo lo que ligares en la tierra...) indican que las llaves fueron dadas a todos en conjunto y que todos a la vez fueron mandados para predicar. (BKS, Página 478).

Mas como el ministerio fue encomendado a la congregación en su *totalidad*, una persona individual por su propia autoridad no puede arrogárselo.

En consecuencia, del mandato dado a la congregación deriva inmediatamente la obligación de elegir e instituir *individuales* ministros de la palabra.

> "WA 12/189: "No se permite a nadie adelantarse por su propia autoridad y arrogarse para sí solo lo que es de todos." WA 8/495: "Como en la congregación todos tienen autoridad y poder de predicar, es menester observar un orden." Por tanto se elegirá un hermano "para administrar la herencia por ellos".
> WA 6/407: Este hermano "desempeña tal cargo en lugar y por las personas de todos" (ib. p. 253).

De modo parecido afirma Melanchthon en el Tractatus (Tratado sobre la potestad y el primado del papa) que la congregación, junto con el mandato de la potestad de las llaves, recibió inmediatamente el "ius vocandi, eligendi et ordinandi ministros" (el derecho de llamar, elegir y ordenar ministros) (BKS/p. 491). En el mismo sentido habla en la Apología del "mandatum de instituendis ministris" (del mandato de instituir ministros) que fue dado a la Iglesia (p. 294).

Empero el hecho de que la congregación tiene el mandato de instituir ministros de la palabra de Dios no ha de interpretarse en el sentido de que el ministerio proceda de la congregación. El ministerio se basa del todo en la propia orden de Dios de administrar su propia palabra y sus propios sacramentos.

Por ello, el verdadero sujeto de la "vocatio" (llamado), ejercida por la congregación, no es la congregación misma, sino Dios. La "vocatio" de la congregación es siempre "vocatio *mediata*".

> WA 40 I/59: "Dios nos llama hoy a todos para el ministerio de la palabra por la vocación inmediata, es decir, por la vocación que se efectúa por un medio, a saber, por el hombre". En WA 47/192 Lutero lo formula de este modo: la vocación se realiza "*por medio de* hombres," no "*por parte de* hombres".

D. *Ministerio y Titular del ministerio.*

Tan poco como el ministerio procede de la congregación y por ello llega a ser su propiedad, entra el ministerio en posesión de su titular. Por consiguiente, el ministerio, en cuanto al mandato de predicar la propia palabra de Dios, permanece también respecto al titular, el *propio* ministerio de Dios o de Cristo, como Lutero enseña.

> WA 38/240: "En resumen: los ministerios y los sacramentos no son nuestros, sino de *Cristo*, pues que él los ordenó todos y los legó a la Iglesia para aplicarlos y usarlos hasta el fin del mundo y no nos miente ni nos engaña. En consecuencia, no podemos hacer de ellos otra cosa, sino debemos obrar de acuerdo con su orden y observarla."

Del bautismo Lutero afirma en el mismo lugar:

> "Nuestro bautizar debería llamarse rectamente: otorgar o conceder el bautismo de *Cristo*, así como nuestra predicación significa ofrecer la palabra de *Dios*".

En otro lugar, Lutero escribe (WA 30 II/498):

> "Cristo dijo: La boca de Pedro es mi boca... su ministerio es mi ministerio."

La convicción de que el ministerio tiene meramente el carácter de función de servicio, induce a Lutero a *separar* rigurosamente el ministerio de la *persona* del titular.

> WA 32/316: "Pues ya lo dije a menudo en otras oportunidades que ha de distinguirse claramente entre el ministerio y la persona."

En WA 38/241 se dice que el ministerio y su obra: "no depende de la persona."

En el Tratado sobre la potestad y el primado del papa, Melanchthon escribe:

> "El ministerio de la predicación no está ligado con ningún lugar ni persona determinados..., sino quedó diseminado por el mundo entero y se encuentra en el lugar donde Dios concede sus dones a los apóstoles, los profetas, los pastores, los maestros, etc. En relación con tal palabra y ministerio ordenados por Dios, la persona no tiene importancia alguna, predíquelo y enséñelo quien quisiera..." (BKS, p. 479 sgte.).

El titular del ministerio como persona no es sino "instrumento" y "herramienta" del obrar de Cristo.

En WA 47/451 se dice que predicadores y doctores son:

> "instrumentos y lenguas del predicador principal, Cristo." WA 30, II/354: "No lo hace él en cuanto hom-

bre, sino lo obran su ministerio, ordenado para ello por Dios, y la palabra divina que él enseña puesto que es la herramienta para este uso."

Con referencia inmediata a la predicación, Lutero afirma an WA 20/350:

"Cuando predico, Cristo predica en mí".

Y respecto al bautismo, Lutero asevera en WA 38/239:

"Nuestro obrar sólo *confiere* y *dispensa* tal bautismo, ordenado por el mandato y la institución de Cristo. Por tanto, él solo es el único, verdadero y eterno bautizador que por *nuestro obrar o servir* reparte su bautismo hasta el día del juicio final."

Esta imagen del "instrumento", de la "lengua", y de la "herramienta", es una figura sumamente adecuada para describir el servicio de siervo exigido al titular del ministerio y realizado por él, que el ministro, como medio y herramienta, no lleva a cabo, si no que lo hace la propia obra de su señor y mandatario.

Para ser medio y herramienta, el titular del ministerio no necesita de *cualidades o dotes espirituales* ni los recibe por el hecho de ser instrumento y herramienta.

En WA 38/250 se sostiene que aun el diablo puede administrar rectamente el ministerio, predicar y distribuir los sacramentos. Y en la Apología, Melanchthon adjudica lo mismo también a Judas, el traidor (BKS, p. 241).

Lutero escribe WA 50/634 que "la persona del pastor no te hace a ti ni peores ni mejores la palabra y el sacramento de Dios".

En consecuencia, la dignidad del titular del ministerio no

es *jamás dignidad personal,* sino la de la propia palabra de Cristo que por medio de él se divulga.

> "En esto hay una gran diferencia entre gloriar y glorificar. Quien se gloría a sí mismo es un orate; mas quien se vanagloría de su ministerio, no es insensato... Empero quien exalta el ministerio no se ensalza a sí mismo, sino honra al que le encomendó el ministerio. No se jacta de su ministerio, sino del que está en el cielo que le dió el cargo y le ordenó que se gloriase. La vanagloria no hace mal..." (WA 33/519).

Resumimos: En un sentido riguroso, el ministerio tiene carácter de función de servicio. Su esencia es servicio de siervo, a saber, la verificación del mandato, dado por Dios, de difundir la reconciliación realizada mediante la predicación de su palabra y la distribución de *sus sacramentos.* Por tanto, el ministerio reside del todo en Dios mismo. Es el ministerio propio de Dios o de Cristo, y sigue siéndolo también en el caso de que se encomiende a toda la congregación bajo la forma del "mandatum de instituendis ministris" (mandato de instituir ministros), y de que se ejerza por medio de titulares individuales como "instrumentos" y "herramientas".

De ello deriva casi espontáneamente el concepto que Lutero tiene de la ordenación. De esto nos ocuparemos acto seguido.

E. *La ordenación.*

En la ordenación del titular del ministerio, la *congregación* ejerce el "mandatum de instituendis ministris" que le fuera encomendado por Dios.

> Dos escritos de Lutero —ambos del año 1523— lo explican con toda amplitud: el mensaje dirigido a la

congregación utraquista de Praga "De instituendis ministris" y el escrito destinado a la congregación de Leisnig: "Que una asamblea o congregación cristiana tiene poder y derecho de juzgar sobre toda doctrina y de llamar maestros y de destituirlos..."

Cuando los titulares del ministerio son ordenados por otros titulares —Lutero desecha rotundamente el exclusivo derecho de ordenación por parte de los obispos— esto jamás significa que la congregación *no* sea el ordenador. En este caso, la congregación sólo confirmó su autoridad al titular que ordena. Se condena por principio la ordenación sin que participe la congregación, a no ser de que se trata de un caso de emergencia.

Referente a este derecho sacerdotal general (sc. el derecho de ordenación), Lutero escribe en WA 38/352 que "los grandes obispos se lo arrogaron para sí exclusivamente quitándolo a los pequeños obispos o párrocos".

WA 6/407: Lutero manifiesta que un obispo o párroco que ordena lo hace siempre "en el lugar y por la personería de toda la asamblea". Con respecto a la colaboración de la congregación en el llamado o en la ordenación de un pastor, Lutero escribe a la congregación de Leisnig: aunque los obispos católicos fuesen verdaderos obispos y quisiesen tener el Evangelio e instituir probos predicadores no podrían ni deberían hacerlo sin la voluntad la elección y el llamado de la congregación si no la necesidad obligara... En el caso de que no existe tal necesidad y cuando haya personas que tengan el derecho, la necesidad y la gracia de enseñar, ningún obispo debe instituir a alguien sin la elección, la voluntad y el llamado de la congregación sino ha de confirmar al pastor elegido y llamado

> por la congregación..." Lo mismo leemos en Hechos 4 que para cargos de mucho menor importancia tampoco los apóstoles mismos se atrevieron a instituir como diáconos a personas sin el conocimiento y la voluntad de la congregación. Por el contrario, la congregación eligió y llamó a los siete diáconos y los apóstoles los confirmaron". (WA 11/414).

Surge la cuestión si es la *congregación singular* la que extiende el llamado al pastor. En este caso tendríamos que ver con una concepción independentista de Lutero. En los primeros tiempos podría parecer que fuera así. Pero esto cambió fundamentalmente a más tardar con la introducción de la visitación cuando atribuye a una entidad mayor el derecho de visitar a las congregaciones singulares. Elert dice (en "Morphologie des Luthertums" —morfología del luteranismo, I. p. 307):

> "No puede decirse que Lutero por principio reservaba para los futuros miembros de la congregación el derecho de extender un llamado."

No obstante, entre los reformadores luteranos acá y acullá se despierta el deseo de que el pastor sea ordenado en su congregación. Así lo quería, p. e. Bugenhagen, quien desde 1535 tenía en Wittenberg el cargo de ordenador. No estaba de acuerdo con el decreto del príncipe elector que disponía que en Wittenberg fueran ordenados también pastores foráneos. La forma de la ordenación de Sajonia del año 1580, de la cual se supone que sigue parcialmente las intenciones de Lutero, establece que el pastor sea ordenado en su congregación por el superintendente (Rietschel, "Lehrbuch der Liturgik" —compendio de litúrgica— p. 850 y 855).

Naturalmente, esta ordenación no es una consagración sacramental. No se comunica ningún carisma del ministerio.

El ordenado no es elevado al estado eclesiástico. Para Lutero, la ordenación es simple y sencillamente el llamado a un servicio concreto, vocatio.

> WA 15/721: "Ordenar no es consagrar. Por tanto, cuando conocemos un hombre piadoso, le otorgamos la autoridad de predicar la palabra y de administrar los sacramentos. Esto es ordenar."
>
> WA 38/228: "Si queremos proceder rectamente, la consagración no debe ni puede ser otra cosa que llamar a alguien para el ministerio parroquial o para el ministerio de la predicación y encomendárselo."
>
> Íb. p. 256: "Nuestra consagración significa ordenar o llamar para el ministerio". Íb. p. 238: "Pues ordenar quiere decir y ser: llamar para el ministerio y encomendarlo". Escucha pues, escribe el Reformador en WA 38, p. 195, en forma cuán sencilla habla Pablo de la ordenación: 2º Tim. 2: "Y lo que has oído de mí entre muchos testigos, esto encarga a los hombres fieles que serán idóneos para enseñar también a otros." Ahí no hay ni crisma ni mantequilla. Sólo se habla de la orden de enseñar la palabra de Dios. Al que la ha recibido, San Pablo lo tiene por párroco, obispo y papa. Lo que importa es la palabra de Dios como ministerio supremo."
>
> Lutero no distingue entre ordenación e introducción. Esta diferencia no aparece sino más tarde. Para Lutero "la ordenación era equivalente al acto de la introducción", escribe Drews. ("Die Ordination, Prüfung und Lehrverpflichtung der Ordinanden in Wittenberg 1535. —La ordenación, el examen y la obligación doctrinaria de los ordenados en Wittenberg 1535— en "Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht", 1905, S. 71

—Revista alemana de derecho eclesiástico 1905, p. 71).

Cuando la función de servicio encomendada termina, se invalida de por sí la ordenación (entendida como vocación).

WA 6/566: "La tarea del sacerdote es predicar; si no lo hiciere, será tan sacerdote como un hombre pintado es hombre."

WA 15/721: "Hoy se lo podemos encomendar y mañana volver a quitárselo. Perpetuo es el sacerdote que de Cristo recibimos. Este es el ministerio."

WA 6/408: "Y si sucediese que alguno, electo para tal ministerio, por abuso fuera destituido, quedaría igual como anteriormente."

"Por ello el estado sacerdotal en la cristiandad no debería ser otra cosa que el cargo de un corregidor. Mientras está en el puesto, tiene prerrogativas. Si quedare destituido, será labrador o burgués como los demás." Storck ("Das allgemeine Priestertum". —El sacerdocio universal— en "Theologische Existenz heute"" —Existencia teológica actual— N.F., S. 36— "Nueva serie, p. 36—) escribe: "Lutero no considera el ministerio de la palabra como una institución independiente de su práctica. Para él un ministerio depende del todo de los deberes concretos que impone al titular."

De ello de por sí resulta que para un servicio nuevo hace falta la repetición de la ordenación. Mas, en cuanto yo sepa, esta exigencia no aparece ni en Lutero ni en los demás reformadores. De todos modos, la ordenación dispuesta en Wittenberg en 1535 por el príncipe elector y elaborada por Lutero, establecía que "sólo se concedía antes de iniciarse en el primer ministerio sin que se repitiera en el caso de un cambio del ministerio". Rietschel, o. c., p. 849).

Cierto que Vilmos Vajta opina: "Cuando semejante pastor que había sido destituido o había abandonado el ministerio quería reiniciar el ejercicio del ministerio eclesiástico, necesitaba para ese fin un nuevo llamado, es decir, también otra ordenación puesto que todo dependía del servicio y del ministerio, no de la persona." ("Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther," Göttingen 1954, S. 219. —La teología del culto divino en Lutero, Gotinga 1954, p. 219).

La forma litúrgica exterior de la ordenación es para Lutero un "adiáforon". Pero debía realizarse como acto solemne.

Referente a la forma exterior de la ordenación, Lutero, en el transcurso de su vida, ha emitido diferentes juicios y valuaciones. Al principio se advierte en él cierto recelo frente a la forma solemne. WA TR 5/136: "La ordenación no es algo importante" (sc. como el bautismo que se celebra con solemnidad). Empero más tarde se dio cuenta de que la ordenación era una ayuda tanto para el pastor como para la congregación: al pastor le da la seguridad de su llamado; por otra parte, una congregación estará más presta a respetar y estimar a un párroco solemnemente ordenado. Así se introdujo la nueva costumbre de la ordenación confirmada por el príncipe elector. Desde 1535 esta nueva forma de la ordenación se realizaba —como dice Lutero— "con suntuosidad pública." (WA 41/240).

La imposición de las manos en la ordenación solamente bendice, confirma y testimonia el llamado emitido como "un notario y los testigos testimonian una causa secular". (WA 53/257).

Si partiendo de Lutero echamos una mirada crítica retrospectiva sobre la disución del siglo XIX llegamos a la siguiente

conclusión: el verdadero carácter de función de servicio del ministerio como lo representa Lutero, no se conserva ni en Loehe[2] ni en los teólogos que le siguen, ni en Rietschel[3].

Como hemos visto, para Lutero, el ministerio era en última instancia y en el fondo, el ministerio *propio* de Cristo, porque la palabra cuya predicación se le encargara al titular del ministerio es la palabra *propia* de Cristo, y los sacramentos cuya administración le incumbe al titular del ministerio, son y serán siempre los sacramentos *propios* de Cristo.

Loehe como Rietschel, cada uno de una manera diferente, llevan el ministerio al ámbito humano y lo ponen en dependencia de hombres *sustrayéndolo* de esa manera a Cristo. Lo que observamos en ambos no es nada menos que la *humanización* del ministerio.

En *Loehe,* el ministerio cae en la esfera y en la dependencia de los hombres:

> *Primero:* se inserta en la cadena de los titulares y, como se expresa Loehe, "se completa y se propaga solo, de persona a persona, de generación a generación." *Segundo:* para el ejercicio del ministerio se necesita una predisposición *personal,* comunicada en la ordenación; una preparación y autoridad *personales;* aquellas "fuerzas para el santo ministerio", como dice Loehe; aquella "comunicación de gracias y dones que son indispensables para el ministerio."

A esto, Loehe opone la rigurosa separación del ministerio y de la persona. Sólo así se puede conservar el absoluto carác-

---

2 Wilhelm Loehe, 1808-1872, teólogo alemán, pastor de Neuendettelsau. *(Nota del Traductor).*

3 Georg Rietschel, 1842-1914, profesor de la teología práctica de la Universidad de Leipzig desde 1889 hasta 1911. *(Nota del Traductor).*

ter de función de servicio en el sentido de siervo como instrumento, y con ello, el ministerio como ministerio *propio* de Dios.

Según *Rietschel,* el ministerio entra en el círculo humano y se vuelve dependiente de hombres, porque él afirma que el ministerio "procede de la congregación que empíricamente vive en la tierra", y *ella* "pone de sí el ministerio eclesiástico." No sólo la fundación divina del ministerio se relega a segundo plano, sino se pierde también la idea central, sostenida por Lutero, de que la palabra y el sacramento y con ello el ministerio en general, son y serán siempre la palabra, el sacramento y ministerio *propios* de Dios. Según Rietschel, el ministerio no es, como dice Lutero, un servicio que procede "de Cristo..., no de nosotros".

Si por último resumimos nuestra crítica tanto de Loehe como de Rietschel, diremos: el concepto reformatorio del "solus Christus", que para Lutero era la idea central también en su concepción del ministerio, se hace absolutamente hipotético cuando el ministerio se humaniza.

En cuanto a la comprensión del *acto de la ordenación,* resulta, sin más, evidente que la concepción sostenida por Loehe y sus seguidores se opone del todo a las ideas de Lutero. Creemos que ha quedado patente que tampoco la concepción de la la ordenación de Rietschel, aunque exteriormente coincida con la idea de Lutero expuesta por nosotros, es luterana en manera alguna, porque en ella hay una concepción del ministerio humanizada, no —luterana. Uno puede decir lo mismo que Lutero y, no obstante, referirse a algo completamente distinto.

LA DIFERENCIA ENTRE LA JUSTICIA DEL MUNDO Y LA DEL CRISTO

FELIPE MELANCHTHON

Introducción y traducción por

CARLOS WITTHAUS

I. *Introducción*

Este brevísimo opúsculo de apenas cuatro páginas se intitula en el original: Unterschidt zwischen weltlicher und Christlicher Fromkeyt. Data de 1521 ó 1522. O. Clemen supone que es el resumen, en lengua vernácula, de una conferencia pronunciada en la universidad de Wittenberg. Fue publicado en Hagenau, en forma de folleto, presumiblemente en 1521; después en Zwickau, y finalmente en 1522, sin indicación del lugar. Un traductor anónimo publicó el folleto en versión latina, bajo el título: Quid inter mundi et Christi institiam intersit, per Phil. Melan. vernacula lingua prius editum, nunc autem ab alioquodam latinitate donatum. La presente traducción se basa en Melanchthons Werke, 1. Band, 1951, herausgegeben von Robert Stupperich, donde figura en las páginas 171 a 175.

El escrito presenta al lector moderno dificultades terminológicas poco comunes en obras de esta índole, las cuales requieren un detenido estudio filológico previo. Ya en el título tropezamos con la voz fromkeyt. En alemán moderno, "fromm" significa: piadoso, devoto. En el alemán del siglo XVI, "from" es: bueno, honesto, justo. Ateniéndonos al título de la versión latina arriba mencionada, adoptamos, en español, el término justicia.

στοιχεῖα κόσμου: Melanchthon traduce: der Welt Ordnung, el orden del mundo. En la traducción de Lutero figura: Satzungen der Welt, es decir, normas, reglas, preceptos, estatutos, leyes del mundo. Los diccionarios especializados indican: rudimen-

tos, elementos, nociones preliminares. Las cinco traducciones de la Biblia en castellano que hemos consultado dicen elementos, rudimentos. Menge, en su moderna traducción al alemán, pone: Elemente. The Westminster Study Edition of the Holy Bible dice: rudiments. Los comentaristas piensan en: 1º) espíritus elementales; 2º) tradiciones rudimentarias; 3º) los elementos del mundo visible. Un buen comentario sobre este término ambiguo del sincretismo helenístico figura en Osterloh und Engelland, Handwörterbuch zur Lutherbibel und neueren Uebersetzungen: Satzungen στοιχεῖα. La interpretación de Melanchthon es inaceptable.

Zucht. La voz alemana zucht tiene varias significaciones. En el alto alemán medio es: cortesía, educación, buenos modales. Así lo usa Walther von der Vogelweide. En frühneuchdeutschos Glossar de Goetze figura: zucht = Höflichkeit, es decir, cortesía. Mas esta significación no corresponde a la traducción de la voz en la presente obra. Para determinar el valor semántico que tenía en el siglo XVI, recurrimos a la traducción de la Biblia de Lutero. En I. Tim. 2:9, el término zucht representa la voz griega σωφροσύνη en el sentido de honestidad (modestia). En II. Tim. 1:7 se traduce por zucht σωφρονισμος es decir, acción de volver prudente a alguien. Reina Valera pone templanza. En Ef. 6:4, zucht se refiere a παιδεία, disciplina. Como es sabido, σωφροσύνη constituye un concepto básico de la ética platónica y significa prudencia, moderación, templanza, dominio propio, honestidad, mientras la voz griega παιδεία es educación, corrección, castigo, y en un sentido lato, cultura intelectual. Debemos desechar la significación: Höflichkeit = cortesía, máxime si consideramos de qué manera Melanchthon usa el término höfligkeit en su obra "Ursach Warumb die Stende... 1546" en Melanchthons Werke, Studienausgabe, S.444, donde figura: "Wer yrrtumb mit einer höfligkeit schmucken kan". Podríamos traducir "con una frase elegante". En vista de lo expuesto considera-

mos zucht como sinónimo de erbarkeit, es decir, en latín: honestas, y en castellano: honestidad. También aceptamos dominio propio, disciplina, corrección.

Geberden: La palabra geberde no tiene aquí el sentido de la voz actual Gebärde, en el sentido de gesto, como figura en la traducción de Lutero, Gén. 4:5, sino que significa modo de conducta, actitud, como en Filemon 2:7, Corresponde a σχῆμα del griego. (Véase Biblisch-Theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel, etc., de Bauer). Esta significación concuerda con la etimología. (Véase Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 17. Auflage 1957) Su valor semántico sobrevive en el alemán moderno en el sustantivo das Gebaren. Traducimos geberde por actitud.

Beschliessen: Este verbo es equivalente al verbo actual schliessen, y en el contexto de esta obra, significa conclusión silogística.

πληροφορία: Este término lo estudiamos en el artículo correspondiente de Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 6,S.309. En Col.2:2 se dice: καὶ εἰς πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, es decir, el término πληροφορίας se une tautológicamente con πλοῦτος en el sentido de superabundancia. En Hebr.10:22 figura: ἐν πληροφορία πίστεως, en plena certidumbre de la fe, Traducimos la voz por plena certeza.

Tratando de ubicar el presente opúsculo dentro de la teología y filosofía de Melanchthon, notamos en primer lugar que la obra se publicó en los mismos años en que aparecieron los "Loci comunes rerum theolicarum seu hypotyposes theologicae" (1521). Dentro de los límites de esta introducción no podemos hacer una comparación exhaustiva de las dos obras. Pero notamos que coinciden ampliamente. Lo advertimos principalmente en el capítulo —De lege— de los "Loci". Referente a la ley natural citamos: ...dico leges naturae a deo impresas

mentibus humanis", y en lo que atañe a las leyes de Dios: "Divinae leges sunt, quae per scripturas canonicas a deo sancitae sunt" [1]. En general observamos que en el opúsculo escrito en lengua vernácula, Melanchthon expone de una manera popular lo que dilucida en los "Loci" con estricto rigor científico.

En cuanto a la posición gnoseológica y metodológica, Melanchthon comparte las opiniones de Lutero. "Empero la razón humana por sí no puede sacar ninguna conclusión segura ante Dios". Es la doctrina filosófico-teológica del occamismo [2]. Guillermo Occam no admite un conocimiento "intuitivo" de Dios, sino sólo una cognición "abstractiva" [3]: "Nihil potest naturaliter cognosci in se nisi cognoscatur intuitive, sed deus non potest cognosci a nobis intuitive ex puris naturalibus" (Sent. I, Dist. III, Quaest. 2 F). Por otra parte, dice en el mismo lugar: "Secundo dico quod essentia divina vel quidditas divina potest cognosci a nobis in aliquo conceptu... cuius partes sunt abstrahibiles naturaliter a rebus". Aunque Occam aprecia mucho la razón, la considera inadecuada para comprender las verdades reveladas. H. Strohl caracteriza sucintamente la posición del Inceptor Venerabilis y de los teólogos de la via mo-

---

[1] Melanchthons Werke, herausgegeben von Hans Engelland, Bd. 2, Loci Comunes... 1521 (1952).

Digo que las leyes de la naturaleza están impresas por Dios en las mentes humanas. Leyes divnas son aquellas que por las escrituras canónicas están sancionadas por Dios.

[2] Sobre el problema del occamismo en la teología temprana de Lutero: Bernhard Lohse, Ratio und Fides, Göttingen 1958. Bengt Hägglund, Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition, Lund 1955.

[3] Por cognición intuitiva y abstractiva véase: Ockham, Philosophical Writings, ed. Philotaeus Boehner O.F.M., London, págs. XVIII y XXIII sgtes. bajo epistemology.

Etienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, 1958, tomo II, pág. 331 sgte.

derna: "Occam afirma enérgicamante la imposibilidad de comprender las verdades reveladas. De esta manera, para él y sus discípulos la revelación llega a ser un conjunto de relatos y doctrinas que deben aceptarse simplemente renunciando de comprenderlos jamás" [4]. Hoy sabemos que en el joven Lutero, el occamismo fué notablemente modificado por la teología bíblica de Gregorio de Rimini a través de las obras de Pedro d'Ailly [5]. Nos hemos detenido en estos problemas de la metodología de la teología por considerarlos esenciales para la comprensión de la posición teológica de Lutero y Melanchthon.

En lo que concierne a la ley natural, la doctrina del humanista Melanchthon está de acuerdo con Cicerón. En los "Loci", capítulo De Lege, se refiere expresamente a la obra De Legibus, del eclecticista romano. El filófoso Melanchthon conserva el concepto escolástico de la syntheresis, aunque no lo nombre expresamente en este opúsculo. Syntheresis es aquella fuerza en el hombre que —también después de la caída— se dirige invariablemente hacia lo bueno oponiéndose a la servidumbre del pecado. En la teología de Lutero —si bien algo modificado— se conserva este concepto del escolasticismo, como demuestra Lohse con abundantes citas [6].

Melanchthon relaciona su exposición sobre la moral natural y la ética basada religiosamente con la teoría de los dos reinos. Este problema de la teología de Lutero está discutiéndose ampliamente entre los actuales luterólogos. Por ello pres-

---

4 H. Strohl, L'Epanouissement de la Pensée Religieuse de Luther, 1924, pág. 99 (citado según Lohse, o.c., pág. 28).

5 Louis Saint-Blancat, La théologie de Luther et un nouveau plagiat de Pierre d'Ailly, Positions Luthériennes, avril 1956. (No compartimos las opiniones de Saint-Blancat sobre el occamismo).

6 Lohse, o.c. pág. 31 sgte. Allí se cita la definición de Gabriel Biel: syntheresis est ipsa potentia intellectiva et illa est ipsa natura rationalis, quae manet in daemonibus et damnatis.

cindimos de citas y de referencias bibliográficas. Sólo mencionamos que en castellano podemos leer manifestaciones de Lutero sobre el tema en el Sermón para que se manden los hijos a la escuela (1530), traducido y publicado en este anuario [7]. En el mismo tomo figura el artículo de Béla Leskó: La armonía y la delimitación de los reinos según Martín Lutero [8].

El concepto teológico de la institia Dei es el mismo que en Lutero. Es la piedra angular de toda la teología luterana. El Reformador habla de su hallazgo exegético en el prefacio al primer tomo de los escritos latinos (1545): "Ahí empecé a comprender la justicia de Dios como una justicia por la cual el justo vive por un don de Dios, a saber, por la fe. Noté que esto tenía el siguiente sentido: por el evangelio se revelaba la justicia de Dios, es decir, la justicia pasiva, mediante la cual Dios misericordioso nos justifica por la fe, como está escrito... "El justo vive por su fe". La posición de Melanchthon está expuesta en el artículo II de la Apología, De Justificatione, traducida al castellano por M. Gutiérrez Marín [9].

Terminamos esta introducción con dos citas de Lutero que concuerdan con el pensamiento de Melanchthon: "Das ist aber der Natur unmöglich, das sie yhn (scil. Gott) von hertzen yhren vater heysse" [10] y "Pro illuminatione rationis incarnatum est verbum" [11].

Carlos Witthaus.

---

[7] Vox Evangelii, Anuario de la Facultad Luterana de Teología, Buenos Aires, 1916, págs. 45 sgtes.

[8] Ibid, pág. 83 sgtes.

[9] Felipe Melanchton, La justificación por la fe, 2ª ed., La Aurora, Buenos Aires 1952.

[10] Edición de Weimar 17, I, 431, 2 sgtes. Mas a la naturaleza le es imposible que de todo corazón llame a Dios padre.

[11] Edición de Weimar, 1, 36, 37-1514. Para la iluminación de la razón fue encarnado el Verbo.

II

EL TEXTO

Hay dos clases de justicia [1] que figuran en las Escrituras. Una se llama divina, la otra mundana. En la Epístola a los Colosenses [2], Pablo denomina la justicia del mundo στοιχεῖα κόσμου, orden del mundo [3]. Esta consiste en disciplina [4] exterior, honestidad, actitudes [5] y usos que la razón puede comprender. Hasta está infundido a la razón por Dios, como está imbuido al árbol que debe llevar este fruto o aquél. Lo mismo está inculcada al hombre la conciencia de considerar que a nadie se le debe perjudicar; que hay que conservar la paz y observar la honestidad frente a todos. La justicia humana se extiende hasta donde la razón humana puede divisar por sí misma.

Empero la razón humana por sí sola no puede alcanzar ninguna conclusión segura ante Dios [6]. Si bien cree que existe un Dios y oye que juzgará concediendo también la bienaventuranza a cuantos lo veneran, ella, no obstante, no se deja conmover a espantarse ante su juicio y siempre sigue confiado en que el infierno no sea tan caliente ni Dios tan terrible, puesto que observa que a menudo una gran arbitrariedad

---

1 Por la terminología véase la introducción.

2 Col. 2:8.

3 Por στοιχεῖα κόσμου véase la introducción.

4 Por zucht véase la introducción.

5 Por geberden, ídem.

6 Por beschliessen, concluir, ídem.

queda impune según lo que ella opina. Mucho menos puede comprender la razón que Dios perdone pecados. No lo considera tan benigno y tan bondadoso que se preocupe tanto por nosotros. Tampoco cree que Dios está tan cerca y al lado de nosotros que en toda adversidad tenga puestos los ojos sobre nosotros, sino se figura un Dios sentado arriba, dejándonos afanar como podamos. Así los poetas describen a Júpiter. Cuando Tetis lo visitó, no estaba en casa sino que se encontraba en un banquete en Etiopía [7]. Y los cretenses representaban a Júpiter sin orejas para dar a entender que no nos escucha [8]. Por cierto, fueron hombres sabios que juzgaban acertadamente la naturaleza de la razón humana, representando a Dios como ella se lo figura. Del mismo modo dice también Dios en los Salmos [9]: "Los ídolos de las gentes tienen ojos y no ven; tienen orejas y no oyen". Por tanto es menester que tengamos un Dios que nos vea y nos oiga.

Como la razón no puede verificar esto ni es capaz de comprenderlo, Dios mandó a su Hijo que fuera hecho carne para anunciarnos su voluntad (Juan 1) [10]; para librarnos de nuestra ceguera y del errado concepto acerca de Él con todos los pecados que resulten de tal ceguedad y para derramar el Espíritu Santo a fin de que lleguemos al verdadero conocimiento de Él Para lograr esto no ayudan las obras ni los méritos nuestros.

Esta es la justicia divina en nosotros que Cristo obra en nuestra mente por medio del Espíritu Santo, el cual conmueve nuestro corazón de modo que se espante ante la gran

---

[7] Homero, Ilíada 23:206; Odisea 1:22.

[8] Plutarco, Περί Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος

[9] Salmos 115:4 sgte; 135:13 sgte.

[10] Juan 1:14.

ira de Dios a causa de nuestros pecados y que por Cristo acepte la gracia y el perdón de las faltas. Así recibe consuelo y adquiere una segura, alegre y valiente confianza en Dios, de manera que animosamente se entrega a Él en todas las adversidades; espera de Él lo bueno y advierte que en todas partes vigila por nosotros y obra en nuestro beneficio en todas las criaturas, alimentándolas, guiándolas y sosteniéndolas. A semejante entendimiento de Dios llega de seguro el corazón en que mora el Espíritu Santo que da tal testimonio de Dios en nosotros (Juan 16 y Romanos 8) [11]. Llegar a esta certeza plena llama Pablo en Colosenses πληροφορίας [12].

Tal conocimiento de Dios y tal fe son las justicia divina en nosotros, la cual Él exige ante todas las cosas, como dice en Juan 17: [13] "Esta es la vida eterna que se conozca al Padre y a Cristo". Y Habacuc dice: [14] "El justo en su fe vivirá". Semejante fe crea en nosotros también un corazón humilde convencido de que merecidamente debemos estar sujetos a todas las criaturas, como Cristo llegó a ser el ínfimo entre todos los hombres (Isaías 53) [15]. Pues cuando el corazón ve lo que ha merecido ante Dios y con cuánta benignidad ha sido agraciado y dotado, no puede contenerse; ha de anonadarse a sí mismo y someterse a todos, servir a cada cual, etc. Y como el Espíritu Santo es puro, así el corazón se torna casto y limpio y se asusta ante el deleite y la concupiscencia deshonestos. En este sentido manifiesta Dios que hará un nuevo pacto (Jeremías 31) [16] y escribirá sus mandamientos no en una

---

11 Juan 16:13; Rom. 8:16

12 Por πληροφορία véase la introducción.

13 Juan 17:13.

14 Habacuc 2:4.

15 Isaías 53:3 sgtes.

16 Jeremías 31:31 sgtes.

tabla, sino en nuestros corazones para que lo conozcamos. En Isaías 45 [17] dice que quiere crear hijos que Dios enseñe.

En eso conoces la disposición de un corazón cristiano. Donde la hay, ahí está Dios. Al lado de ella existe la justicia exterior o la honestidad que no nos justifica ante Dios. La verdadera justicia ha de ser vida. Por consiguiente, sólo el espíritu de Cristo en nosotros es justicia viviente. Los órdenes exteriores se extinguen con la carne y no tienen vida. Por tanto no pueden vivir u obrar justicia (Col. 2)[18] . Donde hay solamente tal justicia exterior, ahí no hay más que hipocresía.

La justicia exterior está del todo comprendida primero en la potestad que las Escrituras llaman la espada [19]. Y como Dios nos ha sujetado a la espada, así exige también honestidad y buena conducta que impone el gobierno secular para mantener la paz. Debémosle obediencia en cuanto no ordene hacer algo en contra de Dios [20], aunque en lo demás emplee violencia, puesto que Cristo dice: [21] "Y a cualquiera que te cargase por una milla, ve con él dos".

Por otra parte, la justicia exterior es educación de los niños, ordenada por Dios. Se llama παιδαγωγία. No es justicia divina, sino práctica exterior. Sin embargo ha sido mandada a los padres por Dios para preservar a los hijos de pecados graves. Por ejemplo, se acostumbra a los niños y a la gente sencilla a ayunar, orar, asistir al culto y usar determinados vestidos (Gál. 4)[22]. Lo que la espada no exige, Dios lo deja a nuestra

---

[17] Estas palabras no figuran en Isaías 45. Más bien puede pensarse en Isaías 54:13: "Y todos tus hijos serán enseñados de Jehová".

[18] Col. 2:23.

[19] Rom. 13:4. Reina Valera pone "cuchillo".

[20] Hech. 5:23.

[21] Mat. 5:41.

[22] Gál. 4:3.

libertad. No obstante, también en este caso hay que proceder con amor; por ejemplo, allí donde hay niños y corazones débiles, se les debe servir en sus flaquezas.

Mas si ahora vienen predicadores sosteniendo que la justicia divina consiste en ayunos o cosas parecidas, o si el gobierno secular exige esto, como si fuesen elementos en que se funda el cristianismo, debemos resistirnos y confesar lo que es justicia cristiana, y sacrificar nuestra vida por ella, puesto que no se nos permite defendernos mediante la violencia.

Todo ello está comprendido en los diez mandamientos. El primero exige la fe. Dice Dios: "Yo soy Jehová tu Dios" [23]. Como se llama nuestro Señor, quiere tener relaciones con nosotros. Ítem: "Yo soy fuerte, celoso, que visito la maldad de los padres y hago misericordia" [24]. Quiere que nos dirijamos a Él, sea que castigue o ayude. El segundo mandamiento exige que usemos su nombre y lo glorifiquemos, porque es el auxiliador y juez, como está escrito en Joel 2: [25] "El que invocare el nombre de Dios será auxiliado". El tercer mandamiento exige que sólo Dios obre en nosotros.

El cuarto nos sujeta a los padres y al gobierno.

El quinto exige amor.

El sexto, castidad.

El octavo, amor [26].

El noveno y décimo requieren un corazón limpio de todas las concupiscencias de la carne. Semejante pureza trae consigo al Espíritu Santo.

---

[23] Ex. 20:2.
[24] Ex. 20:5 sgtes.
[25] Joel 2:18 sgte.; 2:27.
[26] Se omitió el séptimo mandamiento.

MUSICA LUTERANA

José H. Deibert

En el curso de los siglos, la Iglesia Luterana ha tenido fama de atribuir mucha importancia a su doctrina distintiva que la diferencia tanto de la Iglesia Romana como de las demás iglesias no-romanas. Durante casi toda su historia ha dado también mucho valor a la música, y en su vida eclesiástica, este arte se ha desarrollado en forma singular. El propósito de este estudio es el de examinar la posibilidad de la existencia de alguna relación entre la doctrina distintiva del luteranismo y la música que ha sido cultivada en su seno.

Pensemos primero en la música romana. El sistema mucal más usado en la Iglesia Romana, y oficialmente apoyado por su jerarquía, es el canto gregoriano y la polifonía "a capella" del siglo XVI. Una característica de esta música es su moderación. No da rienda suelta a las emociones, sino expresa los sentimientos religiosos con reticencia y mesura. Otra es su objetividad. No apela directamente a los sentimientos con melodías fascinantes y ritmos marcados. Es más bien una expresión de la objetividad de la gracia de Dios que se derrama sobre todos en lugar de ser una expresión individualista de los sentimientos humanos.

El contraste a la música romana, la música de la mayoría de las iglesias protestantes no-luteranas es manifiestamente sentimental y subjetiva. Acaricia el oído con melodías dulces y seductivas y acelera el pulso con sus ritmos marcados y acordes marciales.

Cada uno de estos tipos de música es, en cierto modo,

expresión y resultado de la teología de las iglesias que los emplean. La teología romana pone mucho énfasis en la objetividad de la gracia, idea que lleva al extremo con su enseñanza que la gracia divina obra "ex opere operato", es decir, por sí sola, automáticamente. Esta objetividad es expresada en su música gregoriana y polifónica.

El canto gregoriano no es la creación artística de algún compositor. Surgió espontáneamente de la vida misma de la Iglesia como la solución práctica a un problema, a saber, el de hacer llegar la voz del celebrante hasta los últimos rincones de las inmensas basílicas y catedrales en una época en que no existían micrófonos ni altoparlantes. Como es bien sabido, recitar en un tono musical aumenta la penetración de la voz, y así resulta más fácil abarcar con ella un espacio grande. De esta necesidad surgió el canto litúrgico. Se ve, pues, que era imposible que el canto tuviera una relación íntima con las palabras. No era su propósito excitar los sentidos ni despertar sentimientos subjetivos, sino proporcionar al mensaje de las palabras un medio para alcanzar a los creyentes. Por lo tanto no emplea melodías fascinantes ni ritmos contagiosos ni tiene armonía o acordes que pudieran distraer al oyente. Es objetivo y moderado. Quiere ser portador del carácter "ex opere operato" de la creencia romana, creencia que culmina en la enseñanza de que la misa beneficia a la persona por la cual el sacerdote la ofrece, cualquiera fuere la actitud de esa persona hacia el Sacramento.

La polifonía de las postrimerías de la Edad Media, en especial su culminación en las obras de Giovani Pierluigi, llamado Palestrina, en el siglo XVI también, poseee esta moderación y objetividad aunque no en el mismo grado que el canto litúrgico. En esta música, la melodía no llama la atención por sí misma. Este aspecto resalta en su mismo nombre "polifonía". Las composiciones no tienen una melodía

que se destaca por encima de una armonía que sólo sirve de acompañamiento, sino son una combinación de varias melodías sin que predomine ninguna de ellas. Tampoco poseen ritmos marcados e incentivos. Es cierto que se trata de composiciones de individuos y que, por lo tanto, son menos objetivas que el canto litúrgico, apelando así su armonía a los sentidos, en mayor grado que el canto litúrgico; sin embargo, conservan mucho de su carácter objetivo y moderado.

La Iglesia Romana se percató de que en estas dos formas musicales, el canto llano y la polifonía, había encontrado las formas más adecuadas para ser portadoras de su dogma. Sabemos que en el curso de los siglos, la música usada en la Iglesia Romana iba apartándose de este ideal al introducir música teatral y sentimental. Para purificarla de esos rasgos ajenos e impropios, el Papa Pío X, promulgó en 1903 su famoso decreto Motu Propio. Con dicho decreto, el Papa dio su apoyo al canto tradicional y a la polifonía clásica de la época de Palestrina. Condenó y prohibió la música teatral. El mismo papa patrocinó a los monjes de Solesmes en su empeño de fomentar la pureza del canto llano.

Dirijamos ahora nuestra atención a la música usada en las iglesias evangélicas no-luteranas. Entre ellas, las más antiguas y las que han tenido mayor influencia en el mundo cristiano, son las de confesión calvinista. Los dos aspectos más notables de la teología calvinista son: primero, la importancia dominante que da a la santidad, onmipotencia y poder soberano de Dios; y segundo, su biblicismo excesivo que considera a la Biblia como un libro de leyes para gobernar la conducta individual y pública, y para fijar la organización y culto de la iglesia. La primera de estas ideas tiene validez de por sí. Pero el hecho de enfatizarla más que el amor y perdón de Dios produce una teología muy distinta. El biblicismo exagerado y el legalismo del segundo concepto

tergiversan y oscurecen el verdadero mensaje de la Palabra de Dios que es el Evangelio o sea, las buenas nuevas del perdón y la salvación que el Señor ofrece al hombre en Cristo.

Esta teología calvinista dió origen a un período de ascetismo en la vida de las iglesias que la siguieron. Se hicieron tentativas audaces y extremistas de echar todo arte de la Iglesia. La música no fue prohibida por completo, pero durante muchos años la única permitida fueron versiones métricas en el idioma vernáculo de los Salmos del Antiguo Testamento. Así se produjo la anomalía de que los únicos himnos permitidos en iglesias cristianas fuesen los Salmos precristianos. Esta anomalía también se explica con el biblicismo calvinista que pretende que todas las partes de la Biblia son de idéntico valor. En sus Instituciones II. 10,2. Calvino expone esta doctrina.

La primera versión métrica de los Salmos fue hecha por Clemente Marot, poeta de la corte del rey Francisco I de Francia. Marot murió antes de cumplir con esta tarea que fue concluída por Teodoro Beza quien terminara todos los Salmos en 1552. Utilizábanse las tonadas de la música popular francesa. Los Calvinistas de habla inglesa usaron la versión métrica de Steinhold y Hopkins que se publicó en 1562. Los Puritanos Calvinistas repudiaban toda ceremonia, formalidad y arte, en el culto cristiano. Este rechazo se debía a la influencia de Calvino quien creía que todo lo que es formal y artístico en el culto es una ofensa a Dios. Por consiguiente, en las congregaciones calvinistas se prohibió el uso de instrumentos musicales y coros. La única música permitida eran las versiones métricas de los Salmos.

Los resultados fueron funestos para la música sacra. Las tonadas se aprendían sólo de oído y por tanto, los miembros de la congregación cantaban cada cual a su antojo produ-

ciéndose así una espantosa cacofonía. Citemos a un testigo: En su libro: "The Grounds and Rules of Musick Explained" (1720), el Rdo. Thomás Walter dice: "Suena en los oídos del Buen Juez como quinientas tonadas distintas rugiendo a un mismo tiempo!"

Lo extraño es que tamaña caricatura de la música sagrada siguiera imperando por espacio de dos siglos en las iglesias calvinistas del continente europeo, de Inglaterra y de América. Finalmente, empero, se produjo una reacción entre las iglesias de teología "predominantemente arminiana". Los dos grupos de mayor influencia en este sentido son los metodistas y los bautistas generales, (en contraste a los bautistas particulares que son calvinistas en su teología). Estos seguidores del holandés Jacobo Arminius (1560-1609) sostienen como una de sus creencias principales que el hombre coopera en su conversión por medio de su libre albedrío. Hay que destacar que entre los dos grupos se permite mucha libertad de doctrina, pero que, en general, tienen un matiz arminiano. Este aspecto se ve claramente en los métodos de evangelismo que emplean. En las demás iglesias: católica ortodoxa, católica romana, luterana, reformada, anglicana, etc., se es miembro de la iglesia por haber nacido en su seno. En el caso de los metodistas y bautistas, como asimismo de los grupos vinculados a ellos como los pentecostales, el Ejército de Salvación, etc., el individuo se hace miembro de la iglesia por medio de una conversión —una experiencia consciente que lo libra de la incertidumbre, ofreciéndole la seguridad de la gracia divina. Por consiguiente, los grupos en cuestión tratan de lograr ese efecto mediante reuniones de oración agitadas y sensacionalistas de avivamiento. Su música, con sus melodías dulzonas, su ritmo marcado y sincopado, y su cronatismo, es el reflejo de esta teología. Ilustremos este hecho nombrando algunos de los himnos que se encuentran en sus

himnarios: "Venid a Mi los tristes, cansados de pecar"; "Yo escucho, Buen Jesús"; "Luvias de bendición": "Llaman, llaman, ¿Quién va allá?". Fanny J. Crosley e Ira D. Sankey, metodistas ambos, son autores y compositores muy populares.

Pasemos ahora a la Iglesia Luterana, su teología y su música. La piedra fundamental de la teología luterana, la luz más brillante en su firmamento que inunda todas las demás doctrinas con su fulgor, es la doctrina de la justificación por la gracia solamente mediante la fe. Ella repudia todo rasgo de sinergismo y arminianismo. El hecho de que el hombre se salva se debe exclusivamente a la gracia y el amor divinos. Esta verdad encuentra su expresión clásica en la explicación que Lutero da del Tercer Artículo del Credo: "Creo que por mi propia razón o fuerza no puedo creer en Jesucristo, mi Señor, ni venir a El, sino que el Espíritu Santo me ha llamado por el evangelio, iluminando con sus dones, santificado y conservado en la fe verdadera." En el Artículo 4 de la Confesión de Augsburgo se dice: "Los hombres no pueden ser justificados delante de Dios por su propio poder, mérito u obras, sino que son justificados gratuitamente por causa de Cristo mediante la fe." La Apología dice en el capítulo 8: "Afirmamos aún que el libre albedrío y la razón del hombre no tienen habilidad en asuntos espirituales." En el texto referente al libre albedrío, el Epítome de la Fórmula de Concordia condena la enseñanza de que el hombre no es inactivo en su conversión, sino que ejecuta una parte de la misma.

Sí, la Iglesia Luterana enseña la objetividad de la gracia de Dios. En la conversión del hombre, Dios lo hace todo; el hombre no hace nada. Sin embargo, no va al extremo de la Iglesia Romana. No enseña la doctrina de "ex opere operato". En la Sección II de la Declaración Solidaria de la Fórmula de Concordia "Del Libre Albedrío" dice: "Pues, por esta explicación que acabamos de citar queda manifiesto que donde por el

Espíritu Santo en el intelecto, la voluntad y el corazón no se verifica ningún cambio hacia lo bueno y el hombre no cree de ninguna manera en la promesa y no es hecho idóneo para la gracia por Dios, sino se opone del todo a la Palabra de Dios, allí no se produce conversión alguna o no puede existir. Pues la conversión del hombre es por efecto del Espíritu Santo un cambio tal en el intelecto, la voluntad y el corazón del hombre, que el hombre (se entiende por efecto del Espíritu Santo) puede aprehender la gracia ofrecida. Y todos aquellos que al efecto y a las influencias del Espíritu Santo (que se producen por la Palabra) se oponen de un modo contumaz y perseverante, no reciben el Espíritu Santo, sino lo contristecen y lo pierden." (Cita de "Die Bekenntnisschriften der evangelisch lutherischen Kirche, Göttingen, Dandenholck Ruprecht, 1956. Traducido del texto latino por el Prof. Carlos Witthaus).

En este párrafo resalta con claridad la enseñanza de que cuando el hombre se convierte es totalmente por obra del Espíritu Santo, y cuando se pierde, es porque el hombre mismo se ha opuesto obstinadamente a la obra del Espíritu. En otras palabras: el hombre no puede decir que sí por su propio poder, pero sí puede decir que no por su propio poder cuando el Espíritu Santo trabaja a través de la Palabra para efectuar su conversión. Obsérvense las palabras arriba citadas. Ellas indican que el Espíritu Santo obra un cambio tan grande en el hombre que éste "*puede* aprehender la gracia ofrecida". No dicen que el hombre está *obligado* a aceptarla. De ello resulta que la Iglesia Luterana no enseña la doctrina de "ex opere operato". Debe haber una contestación de fe, alabanza y agradecimiento por parte del hombre, aunque hasta esa contestación misma es obra del Espíritu Santo. Por esta razón, la música luterana, aunque también objetiva y moderna, se difiere de la música romana. La música romana pertenece casi exclusivamente al clero. La congregación casi nunca la

canta ni toma parte alguna en ella. Contrastando con ello, en la Iglesia Luterana, la congregación canta casi toda la música de la liturgia, además de los muchos himnos evangélicos cantados por la congregación en el curso del servicio. El carácter de la música empleada para esos himnos puede apreciarse en los siguientes ejemplos: "Pange Lingua" en el modo III del canto llano; "Vexilla Regis Prodeunt" en el modo I; "O Filii et Filiae", melodía francesa del siglo XV en el modo II; "Veni, Creator Spiritus", en modo VIII, y "Adoro Te, Devoto", en el modo V. Ejemplos de corales alemanes serían: "Gott sei dank" de Freylingshausen, 1704; "Werde Munter" de Johann Schop, 1600-65; y "Schmücke Dich", por Johann Crüger 1598-1662. Ejemplos de otras naciones son: "Franzen" de Hans Tomissön, Psalmebog 1569, Riddarholm (Upp, Min Tunga) Koralbok 1697, "Merionydd", melodía galesa, "Luther Seminary" de John Dahle, 1853-1931, y "Mount Airy" de Luther D. Reed, 1873. Estos dos últimos ejemplos se citan para demostrar que la música luterana no se limita solamente a música escrita en épocas antiguas y durante el Renacimiento, sino que también puede producirse y se está produciendo en nuestros días. Como puede apreciarse en estos ejemplos, la música luterana es también objetiva y moderada, pero es música de congregación, cantada por ella. Este hecho se debe a la teología de esta iglesia que cree y enseña la objetividad de la gracia de Dios. En la conversión del hombre, el Espíritu Santo lo hace todo, pero no "ex opere operate". Es necesario que haya una reacción por parte del hombre.

Comparando la música luterana con la de las llamadas iglesias libres, vemos que no tiene ni las melodías dulzonas ni el ritmo marcado, ni las síncopas de esa música. Este hecho pone de relieve una vez más la diferencia entre las dos teologías —la luterana y la arminiana—. La arminiana sostiene que el hombre puede estimular de por sí mismo o que agentes ex-

ternos tales como melodías, ritmos, etc., pueden estimular en él el cambio que se llama conversión. La luterana enseña que la conversión es obra exclusiva de Dios, y por lo tanto, no confía en el sentimentalismo efímero provocado por agentes humanos ni apela a él.

Demasiado conocido para necesitar comentario es el aprecio luterano de las artes. Citemos, sin embargo, algunos ejemplos: El Epítome de la Fórmula de Concordia, Sección X: "De los Usos y las Ceremonias de la Iglesia", dice: "Las ceremonias y los usos de la Iglesia ni son mandados ni prohibidos por la Palabra de Dios". En el prefacio de su "Geystliche Gesanck-Buchleyn" (1523), Lutero dice: "Además no opino que todo arte ha de echarse abajo y ser destruido por causa del Evangelio, como sostienen algunos de los fanáticos; al contrario, vería con agrado el empleo de todo arte, especialmente la música, en el servicio de Aquel que la creó". De acuerdo con esta creencia de que el arte es un don de Dios y que, por lo tanto, puede emplearse en Su servicio, la Iglesia Luterana aprecia y recurre al arte, en especial la música. De este modo se ha salvado de la tendencia calvinista de menospreciar y aun prohibir el arte en la Iglesia.

Estamos muy conscientes del triste hecho de que la Iglesia Luterana no siempre se ha mantenido fiel a los altos ideales musicales que su teología, en su forma más pura, indica. La influencia más perniciosa ha sido la proveniente de las "iglesias libres". Como ejemplo cito a continuación algunos de los himnos que figuran en el "Manual de Culto Cristiano" publicado por la Junta de Misiones Americanas de la Iglesia Luterana Unida en América —un libro bastante usado por los luteranos de habla española—. En ese libro se encuentran los siguientes himnos: "Lejos de mi Padre Dios", según una tonada compuesta por Juan B. Cabrera; "Nítido Rayo por Cristo", con música escrita por autor anónimo, y cuyo ritmo y me-

lodía incitan a la danza; "Oh jóvenes venid", usado con la tonada "Oporto" de marcado ritmo y síncopa; y "Jesús es mi Rey soberano", con música de carácter sentimental, por autor anónimo. El mismo himnario contiene otros de aspecto no-luterano, y no es el único de esta índole. Hasta el "Service Book and Hymnal", publicado en 1958 por seis iglesias luteranas de Norteamérica, y que con mucho es el mejor himnario que he visto hasta ahora, contiene algunas melodías no-luteranas, como por ejemplo las tonadas: "For you and for me", usada para el himno "Softly and Tenderly"; "Bethany" para el himno "Nearer my God to Thee"; "Toplady" para el himno "Roca de la Eternidad"; "Woodworth" para el himno "Tal como soy"; e "Himno Austriaco" o "Himno del Emperador" para el himno "Glorious things of Thee are spoken". Esta última, por el sólo hecho de haber sido durante ciento treinta años el himno nacional del Imperio Austrohúngaro, cantado originalmente con las palabras "Gott erhalte Franz den Kaiser", resulta impropia para ser usada en el culto de la Iglesia Cristiana.

Resulta grato observar que en los últimos años se ha iniciado un fuerte movimiento en la Iglesia Luterana en el sentido de mejorar su música. Con ansia aguardamos la aparición del nuevo libro "Culto Cristiano" que saldrá a luz dentro de un año aproximadamente. Estamos convencidos de que superará en mucho todos los manuales de culto e himnarios luteranos existentes hasta ahora en castellano. Por este hecho demos gracias a Dios. Nuestra doctrina pura, sana y bíblica, merece una música adecuada para ser su portadora; una música que refleja el espíritu del mensaje comprendido en la doctrina. Seamos fieles a nuestra confesión luterana, no solamente en la vida que llevamos y en las palabras que pronunciamos, sino también en la música que usamos.

LA RELIGIÓN DE TOMÁS JEFFERSON

José H. Deibert

Este breve ensayo no es un enfoque meramente histórico, sino que se propone presentar al lector contemporáneo las ideas que un representante típico del hombre culto y erudito de hace 150 años sostenía respecto a la religión.

Tomás Jefferson (1743-1826) fue el tercer presidente de los EE. UU., uno de los fundadores de ese país y uno de los más fervientes liberales de los tiempos modernos. Graduado del William and Mary College, dominaba, además del inglés, el latín, el griego, el francés, el castellano, el italiano, y el anglosajón. Era violinista muy ventajoso y poseedor de una buena voz (que sabía usar.) Le gustaba el baile y los deportes y era un excelente jinete. Tenía conocimientos de las matemáticas aplicadas, como así también de las ciencias naturales. En pocas palabras: era un "hombre universal" de la época, y como tal, sus ideas acerca de la religión revisten interés para nosotros. Su estudio pone de relieve el gran contraste existente entre el pesimismo de hoy y el optimismo de antaño. Parecería que, pese a las dificultades que la Iglesia de hoy tiene que confrontar, el mundo actual presenta un campo de trabajo más promisorio que un siglo y medio antes. ¿Es posible que esto sea así porque Dios nos ha hablado a través de las catástrofes de los últimos años?

Durante casi toda su vida adulta, Tomás Jefferson fue miembro de una cierta congregación episcopal de Virginia. No podemos menos de llegar a la conclusión de que la Iglesia Episcopal se mostraba excesivamente indulgente en cuanto las condiciones que imponía a sus miembros, puesto que, de modo alguno, Jefferson era lo que puede llamarse cristiano.

Siempre le resultó repugnante la moralidad religiosa autoritaria. Era anticlerical en extremo atacando a quienes denominaba: "constructores de la religión", y que desfiguraban y deformaban las doctrinas de Jesús. (Carta a la Sra. Harrison Smith, 6 de agosto de 1816). Sostenía que desde tiempos inmemoriales, los sacerdotes (palabra que para él abarcaba a los clérigos de toda índole, hicieron causa común con otras clases privilegiadas, como gobernantes y conductores económicos, a fin de que la cooperación de todas esas clases pudiese mantener sus privilegios comunes.

En sus años mozos, su "religión" era una especie de combinación entre estoicismo y epicureismo. Vemos la parte estoica en su afirmación de que uno de los estudios y esfuerzos principales de nuestra vida debería ser el de fortificar nuestra mente contra el embate de calamidades e infortunios. "El único método de hacer esto consiste en una resignación total en la voluntad divina; en tener presente que todo cuanto ocurre, sea lo que fuera, ha de ocurrir, y que nuestro desasosiego no puede evitar el golpe antes de caer, sino que, por lo contrario, podemos agravar así su fuerza después de haber caído."

Su epicureismo resalta en su creencia de que *la felicidad es*

la finalidad de la vida. Para evitar malentendidos es necesario aclarar que él definía la felicidad como la tranquilidad del alma que sólo puede lograrse mediante la auto-disciplina. Semejante idea de la dicha puede convertirse en un estado casi austero, el cual puede ser mantenido únicamente por medio de la inteligencia más alerta y el más riguroso dominio de sí mismo.

No se puede tildar de irreligioso a Jefferson. A través de toda su vida ha demostrado un interés intenso en la religión haciéndola objeto de profundos estudios. Sin embargo, su mente independiente se resistía a aceptar la religión por imposición de otros. Su método de procedimiento se manifiesta en una carta que escribió a su sobrino Peter Carr, el 10 de agosto de 1787. En ella recomienda al joven con gran ahinco de leer el Nuevo Testamente con la mente abierta y para determinar de este modo si Cristo era divino o simplemente humano. Le recomienda de proceder sin temor cualquiera fuese el resultado de la investigación. "Si termina en la creencia de que no existe Dios alguno, encontrarás un incentivo a la virtud en el solaz y la amenidad que hallarás en el ejercicio de la misma; si en cambio, termina en la creencia en Dios, esto debería darte un vasto estímulo adicional". En la misma carta dice: "Tu propia razón es el único oráculo que el Cielo te ha dado".

El mismo Jefferson trataba de seguir el mismo método en su estudio del Nuevo Testamento. Es bien cierto que, al proceder así, lograra evitar cualquier parcialidad cristiana. No leía el Nuevo Testamento a través de los lentes provistos por la Iglesia. Pero no comprendía que la ciega dependencia de la razón humana es igualmente, y hasta más, insensata. De acuerdo a este su principio de depender únicamente de lo que él llama "razón", rechazaba sin compromiso la revelación, la inspiración, y los milagros. Criticaba la ignorancia y falibilidad de los apóstoles por haber entretejido todas esas cosas en la vida

y doctrina de Jesús. Con especial amargura acusaba a San Pablo, llamándolo el corruptor principal de la doctrina de Cristo. Atribuía toda virtud humana a Jesús, pero rechazaba su divinidad. En una carta a John Adams del 11 de abril de 1823 dice: "Llegará el día cuando la mística generación de Jesús por un ser supremo dentro del vientre de una virgen será clasificada junto con la fábula de la generación de Minerva en el cerebro de Júpiter". Sostenía que Jesús nunca pretendía ser divino y que no formaba parte de la Divinidad. En su "Resumen de una Investigación acerca del Mérito de las Doctrinas de Jesús comparadas con las de otros" (1803), Jefferson trata de humanizar la concepción deificada de Cristo. Reiteradas veces insiste en que Jesús era sólo humano y que su vida no debe ser amortajada con propiedades místicas o con cuentos de su origen y destino místicos. Los primeros cristianos, afirma Jefferson, estaban libres de tales ideas, provenientes de fuentes hebraicas y griegas, las cuales más tarde se infiltraron en la pura doctrina de Jesús.

Visto como hombre, Jefferson sentía por Jesús una alta estima personal. Exaltaba la vida de Cristo como una vida de la más alta integridad moral, y alababa la enseñanza moral de Cristo como la más sublime que el mundo ha visto. Consideraba como núcleo de la moral de Cristo el énfasis dado a los motivos interiores, y el espíritu de benevolencia, caridad y amor hacia nuestro prójimo que anima la conducta cristiana. En la carta a Peter Carr, arriba mencionada, dice: "Tú eres responsable no por la rectitud sino por la entereza de tu decisión."

Por cierto, Jefferson tenía razón al afirmar que Jesús ponía el énfasis de su moral más en la enseñanza del pensamiento y móvil interiores que en la ejecución exterior del deber; más de ahí a afirmar que uno no es responsable por la rectitud, sino solamente por la entereza de su decisión, significa llevar este

principio de Jesús a una conclusión absurda, pues equivaldría a decir que Cristo no estaba interesado en los resultados, sino solamente en los motivos. Es cierto que Cristo estaba supremamente interesado en los motivos, pero esto no debe interpretarse en el sentido de que juzga libre de culpa a un hombre si éste, actuando con sinceridad, y obedeciendo a motivos buenos, hace lo que es malo.

Semejante interpretación del énfasis que Jesús pone en la pureza del motivo se desprende sin duda alguna, de la creencia de Jefferson de que no existen valores morales y religiosos absolutos o sea, que no hay una norma de moral que tenga validez universal, ni tampoco una verdad religiosa absoluta. Si uno cree que no existe un principio ético universal, es natural que razone que la única cosa importante es la sinceridad de las decisiones, y que la rectitud o el error de tales decisiones de por sí, carece de importancia.

Siempre razonando sobre esta base, concluye que el credo particular de una persona no es importante mientras su fruto sea una vida moral. Para él, solamente el resultado moral era eficaz y digno de confianza. "Siempre creeré que substancialmente buena es aquella religión cuya consecuencia es una vida honesta" (carta a Miles King, 26 de setiembre de 1814).

Los credos específicos no hacían más que irritarlo. No se consideraba a sí mismo como miembro de secta alguna. Debido a este punto de vista realista admite: "Yo nunca he confesado mi propia religión ni escudriñado la de otro. Nunca he tratado de hacer convictos ni de cambiar las creencias de otro". (carta a la Sra. H. Harrison Smith, 6 de agosto de 1816).

A pesar de la alta estima que Jefferson profesaba a Jesús como maestro de enseñanzas morales, difería con El en lo tocante a la cuestión del arrepentimiento. "El (Jesús) predica

la eficacia del arrepentimiento para lograr la remisión de los pecados; yo exijo el antídoto de las buenas obras para redimirlos" (carta de Wm. Short, 13 de abril de 1820). Semejante afirmación demuestra a las claras que Jefferson no llegó a compenetrarse con el sentido neotestamentario del arrepentimiento, ni tampoco entendía la concepción neotestamentaria de las buenas obras.

Resulta prácticamente imposible de esbozar el sistema de creencias religiosas de Jefferson, dado que se mostraba en extremo reacio cuando se trataba de expresar su credo religioso personal. Sostenía que el credo de una persona es su asunto particular "a establecerse exclusivamente con Aquel que nos creara". En todo caso admite que cree en Dios como "hacedor de todas las cosas", o sea, "en un poder superdirigente que mantiene el curso y orden del universo", pero que "no sabemos nada acerca de la naturaleza de ese Ser". (carta a John Adams del 1º de abril de 1823). En la misma carta dice que, cualquiera que sea la naturaleza de ese Ser, éste ha de ser semejante a nuestra mente. Traduce los primeros versículos del primer capítulo de San Juan substituyendo la palabra "Verbo" por la palabra razón (o mente): ("En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios y el Verbo era Dios"): "En el principio era la razón, y la razón era con Dios, y la razón era Dios".

Creía que era imposible llegar a conocer los atributos de ese Dios. Cierta vez afirmó que creía en un Creador inteligente y benévolo "ese Dios a quien tú y yo confesamos y adoramos; el Creador y Gobernador benévolo del mundo" quien "nos constituyó en agentes morales". Fuera de eso, empero, no existen prácticamente discusiones acerca de credos específicos en los escritos de Jefferson, debido a su ya nombrado afán de mantener la índole privada del tema y a su creencia de que no hay camino para obtener conocimientos respecto a los atribu-

tos de la Divinidad. Al escribir a Ezra Styles, el 25 de junio de 1819, alega que Jesús nos dijo que "Dios es bueno y perfecto", pero que no lo definió. "Por tanto yo me adhiero a Su teología, creyendo que no poseemos ni palabras ni ideas adecuadas para dar esa definición. Y, siguiendo ese ejemplo, todos nosotros deberíamos abandonar el asunto por indefinible, y ser todos de una misma secta, la de los que hacen el bien y huyen del mal." Vemos así que Jefferson creía en un Creador en el sentido deístico. No era ateo puesto que refuta las hipótesis filosóficas de que el azar o la ciega necesidad fueron los principios cosmológicos primitivos sino que se inclinara a creer que era más razonable suponer la existencia de un Poder inteligente que creó el mundo.

El concepto que Jefferson tenía respecto a los hombres era optimista. Para él, los hombres son esencialmente buenos y sólo necesitan que se les enseñe lo recto para apreciarlo y practicarlo. Para él, la benevolencia o el afecto activo dirigido hacia los demás eran la auténtica expresión de nuestro natural e instintivo equipo moral. "La naturaleza implantó en nuestro pecho el amor a los demás" (carta a Tomás Daw, del 13 de junio de 1814).

En lo que concierne los conceptos de Jefferson acerca de la inmortalidad, encontramos muy escaso material en que apoyarnos. Al parecer existe una sola referencia a este problema. En una carta a John Adams, de fecha 13 de noviembre de 1818, trata de confortar a su amigo diciendo que finalmente ascenderemos "en esencia hacia un reencuentro extático con amigos a quienes amamos y perdimos, y a los cuales todavía amamos y no volveremos a perder nunca más". Resulta peligroso basarse en tales citas para llegar a conclusión alguna respecto a las creencias que Jefferson tenía en cuanto a la inmortalidad, pues trátase de un ejemplo aislado. Además, el contexto pa-

rece sugerir más bien una fórmula convencional y no una deliberada opinión intelectual.

¿Qué podemos decir entonces respecto a la religión de Tomás Jefferson? Según las palabras de Adrienne Koch: "Ninguna secta puede clamar por el derecho de contar a Jefferson entre los suyos, ni tampoco se le puede relegar a las filas de los ateos descreídos. Era un hombre piadoso, siempre que la religión de la moralidad humana sea reconocida como una especie de piedad natural". Si definimos la "religión" de este modo, Jefferson no era irreligioso. En una carta a John Adams, del 5 de mayo de 1817, él mismo dice: "... si por religión entendemos los dogmas sectarios, de los cuales ni dos siquiera concuerdan entre sí, es justa su observación respecto a ellos: que éste sería el mejor posible de los mundos si en él no hubiese religión. Pero si el principio moral, innato en el hombre y hecho parte de su constitución física por ser necesario para la existencia social; si las sublimes doctrinas de filantropía y deísmo que nos enseñara Jesús de Nazaret respecto a las cuales todos están de acuerdo, —si todo ello constituye la verdadera religión, entonces, sin todo ésto, sería como también afirma Ud., algo indescriptible, un verdadero infierno."

Tratemos de resumir las creencias de Jefferson:

1 Existe un Dios que es Creador y Gobernante del universo, pero es un Dios impersonal en el sentido deístico, y no el Dios personal de la tradición judeo-cristiana.

2 El hombre es un agente moral quien, como parte de su natural equipo moral, posee un afecto activo por los demás, el cual sólo necesita ser rectamente encaminado.

3 La felicidad es la verdadera meta del hombre. Esta felicidad se define como la tranquilidad del alma, y puede ser

lograda únicamente a través de la autodisciplina en que se cultivan las virtudes.

4 La religión enseñada por Jesús no era otra cosa que un sublime código moral. Todo elemento supernatural y metafísico en el Nuevo Testamento y la doctrina de la iglesia constituye una corrupción de la enseñanza verdadera y simple de Cristo.

5 Cristo era solamente humano. No formaba parte de la Divinidad.

6. Todo lo perteneciente al campo de la religión debe quedar sujeto a la razón y experiencia humanas. Cualquier cosa que no pueda ser "comprobada" por uno de esos dos medios debe ser falsa.

7 Una verdadera y adecuada vida moral puede ser desarrollada sin un fundamento religioso o metafísico.

8 En lo que respecta a los atributos de Dios, Jefferson era agnóstico por creer que Dios es benevolente, pero que fuera de esto resulta imposible saber nada acerca de El.

9 Cualquier credo religioso es "verdadero" si fomenta una vida moral en sus seguidores.

10 Puede haber existido para él la probabilidad de la inmortalidad, pero ocupa poco lugar en su pensamiento.